

Tilburg University

God in Frankrijk

Jonkers, P.H.A.I.

Published in:
God in Frankrijk. Zes hedendaagse Franse filosofen over God

Publication date:
2003

Document Version
Publisher's PDF, also known as Version of record

[Link to publication in Tilburg University Research Portal](#)

Citation for published version (APA):
Jonkers, P. H. A. I. (2003). God in Frankrijk: de erfenis van Heidegger. In P. Jonkers, & R. Welten (Eds.), *God in Frankrijk. Zes hedendaagse Franse filosofen over God* (pp. 7-42). (God in Frankrijk. Zes hedendaagse Franse filosofen over God). Damon.

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

God in Frankrijk: de erfenis van Heidegger

Peter Jonkers

1. God in Frankrijk?

Waarom een boek over God in Frankrijk? Vanwaar een landsgebonden criterium waar het om de filosofische vraag naar God gaat? Immers, deze vraag houdt de filosofie reeds van oudsher bezig en overstijgt alle nationale, taal- en culturele grenzen. Het antwoord hierop hangt samen met wat men de hermeneutische wending in de filosofie noemt. Als gevolg daarvan kan de filosofie zich niet langer als een *philosophia perennis* (eeuwige filosofie) presenteren die vanwege de universaliteit van het denken zelf en de absoluteheid van God noodzakelijkerwijze boven alle begrenzingsen van tijd en ruimte uit zou stijgen. Ondanks haar legitieme aanspraken op algemene inzichtelijkheid en communicateerbaarheid zijn de meeste hedendagse filosofen ervan doordrongen dat alle filosoferen mensenwerk is en bijgevolg steeds vertrekt vanuit een bepaalde situatie en context. Dit geldt ook wanneer filosofen over God nadenken. Dit besef leeft ook bij de denkers die in dit boek gepresenteerd worden. Specifiek voor hen is echter dat zij, ondanks al hun onderlinge verschillen, met elkaar in gesprek zijn via publicaties en/of persoonlijke contacten. Met het boek *God in Frankrijk* willen wij verslag doen van dit gesprek door de inzichten en achtergronden van de diverse gesprekspartners te analyseren, specifiek in betrekking tot het thema God en godsdienst.

Vervolgens rijst echter de vraag waarom dit boek nu juist Franse denkers samenbrengt, en niet Duitse, Italiaanse of Nederlandse. Bovendien gaat het in dit boek niet om een inleiding in het Franse denken als zodanig, maar om een bespreking van een aantal toonaangevende filosofen die schrijven over God en godsdienst. Wat is de relevantie van deze dubbele inperking? Uiteraard zullen de verschillende hoofdstukken van dit boek duidelijk moeten maken waarin het belang van het Franse denken hierover bestaat, maar bij wijze van voorlopige aanduiding wil ik op het volgende wijzen. Kenmerkend voor de denkers die in deze filosofische traditie staan is een gevoeligheid voor allerlei klassieke religieuze vragen. Bovendien brengen zij die eeuwenoude vragen op een originele wijze in verband met onder-

werpen die zij (vaak vanuit een heel andere achtergrond) in hun filosofie bestuderen; op die manier komt de filosofische actualiteit in een verrassend nieuw licht te staan. Omgekeerd leveren deze wijsgerige interpretaties van religieuze en theologische ervaringen en gedachten, symbolen en teksten tal van interessante mogelijkheden op om eeuwenoude, soms bijna vergeeten aspecten van de joodse en christelijke traditie op een nieuwe wijze te benaderen. Zonder te willen zeggen dat de Franse filosofie op dit punt uniek is, levert zij toch een duidelijk herkenbare, vernieuwende bijdrage aan de hedendaagse discussie over God en godsdienst. Hier ligt de tweede, en belangrijkste doelstelling van dit boek: het beoogt te laten zien welke belangwekkende nieuwe perspectieven het Franse denken opent voor filosofie, religie en theologie.

Wat de in dit boek samengebrachte filosofen met elkaar verbindt is natuurlijk niet alleen dat zij met elkaar in gesprek zijn over een belangwekkend filosofisch onderwerp. Zij staan ook in een gemeenschappelijke denktraditie. Daarbij moeten we in eerste instantie denken aan de klassieke Franse filosofie van Descartes tot Bergson. In de loop van de twintigste eeuw is zij echter verrijkt met een aantal nieuwe, belangwekkende elementen. Hoewel sommige daarvan ter sprake komen in de diverse hoofdstukken van dit boek, is het toch zinnig om daar in het kader van deze inleiding kort aandacht aan te besteden. Ik zal me beperken tot die factoren die met name van belang zijn voor de wijze waarop deze filosofen de problematiek van God en godsdienst benaderen.¹ In eerste instantie gaat het om Hegels filosofie van het absolute, om Nietzsches destructie van de traditionele filosofie en het christendom, en om Husserls fenomenologie. Maar naast de hier genoemde filosofen heeft het denken van Heidegger de hedendaagse Franse filosofie wellicht nog het meest diepgaand beïnvloed, zoals ik in de volgende paragrafen uitvoerig zal laten zien. Hierbij moeten we dan zowel denken aan zijn kritiek op de ontotheologie als aan de manier waarop hij een nieuw terrein voorbereidt om een 'goddelijker god' te kunnen denken. Hoe dan ook, de teksten van deze filosofen zijn niet alleen van belang om zicht te krijgen op de achtergronden van het Franse wijsgerige denken, maar stempelen ook het wijsgerig denken over God en godsdienst in het algemeen. Vanuit een nog breder perspectief kan men zelfs stellen dat Hegels systeem enerzijds en de radicale ondermijning daarvan door Nietzsche anderzijds de gebalde, filosofische verwoordingen zijn van twee belangrijke basisoriëntaties van onze moderne beschaving. Zij bakenen in zekere zin het domein af waarbinnen onze opvattingen over waarheid en werkelijkheid, de mens en zijn waarden inhoud en vorm krijgen. Het is dan ook niet

verwonderlijk dat de filosofen, die in dit boek ter sprake komen, niet leven in een exclusief Frans microklimaat, maar zich laten inspireren door deze grote denkers, die paradoxaal genoeg allen van Duitse origine zijn.

Hegels filosofie kan met recht en reden het hoogtepunt van het metafysische denken over God of het absolute genoemd worden. Hij stelt dat het belang van de filosofie erin bestaat "dat God weer eens absoluut vooraan aan het begin van de filosofie gesteld wordt als de enige grond van alles, als het enige *principium essendi et cognoscendi*" (ken- en zijnsprincipe).² Sterker nog, de enige inhoud van de filosofie is om de zelfbeweging van het absolute of de volledige zelfopenbaring van God in zijn noodzakelijke, systematische samenhang te denken. Dit blijkt bij uitstek in zijn *Wissenschaft der Logik*, waarin Hegel de grondbegrippen van het denken ontwikkelt, die tevens ook de basiscategorieën zijn van de werkelijkheid. Juist omdat het hier om *grondbegrippen* gaat, kan het denken er zich niet gemakkelijk vanaf maken door deze begrippen zomaar te poneren of hen op een empirische en toevallige wijze te 'vinden'. Neen, deze basiscategorieën kunnen hun funderend karakter alleen maar ontleenen aan hun systematische en noodzakelijke ontwikkeling vanuit een absoluut begin, God of de absolute idee. De voltooiing van deze beweging valt samen met de terugkeer naar het begin. Op die manier is de filosofie een gesloten geheel, de ontroeping van de absolute idee in haar noodzakelijke momenten. Om al die redenen is Hegels ontologische logica tegelijk ook theologie, wetenschap van God. De conclusie van deze (door Heidegger geïnspireerde³) lezing van Hegels filosofie is dat de westerse metafysica beheerst wordt door een onto-theo-logische structuur, die tot haar hoogtepunt komt in de filosofie van Hegel.

Nietzsches afönistische geschriften kunnen gelezen worden als de meest radicale ondermijning van dit denken over God en mens, waarheid en werkelijkheid. Het belang van zijn denken voor de hedendaagse Franse filosofie kan dan ook nauwelijks overschat kan worden. In Nietzsches ogen zijn subject en object, God en wereld slechts ficties en interpretaties, die gedragen worden door een verborgene machtswil of effecten zijn van een overgeleverde grammatica. Metafysica is een vorm van '*Hinternwelt*', het op-richten van een imaginaire, 'ware' wereld (vgl. de ideeënwereld van Plato) *achter* de wereld van fysieke krachten en machten waarin de mens feitelijk leeft. Vanuit die optiek is het christendom, dat het geloof in deze *Hinternwelt* belijdt en er een moral van ascese en onkenning van het aarde mee verbindt, dan ook een 'platonisme van het volk'. Nietzsche vat zijn afwijzing van God en godsdienst samen in de bekende slagzin 'God is dood'. Het

woord 'God' staat daarbij niet alleen voor de christelijke religie, maar daarbovenuit voor het hele universum van eeuwige waarheden, van eenduidige referenties naar een objectieve werkelijkheid, van vaste waarden waar de mens zich op kan oriënteren, en van stabiele maatschappelijke relaties. Als dit hele vetrouwde universum het einde van zijn levenscyclus heeft bereikt, besef de mens pas ten volle de tragiek van zijn bestaan. Samen met Freuds afwijzing van de religie als een infantiele vorm van projectie is Nietzsche denken ongetwijfeld de belangrijkste voedingsbodem voor het atheïsme dat dominant is in de hedendaagse cultuur. Deze kritiek heeft zowel het wijsgerige als het religieuze spreken over God tot een uitermate hachelijke en voor velen zelfs ongelooftwaardige onderneming gemaakt. Zij bepaalt onvermijdelijk mede het denkklimaat van de filosofen die in dit boek worden voorgesteld. Concreet houdt dit in dat zij het atheïsme op enigerlei wijze als gegevenheid aanvaarden en er doorheen zullen moeten gaan om God ter sprake te kunnen brengen in hun denken.

De laatste filosoof in dit rijtje is Husserl en zijn fenomenologische methode. Nagenoeg alle Franse filosofen van de twintigste eeuw hebben de invloed daarvan ondergaan. Heel algemeen gesproken betekent fenomenologie de leer of studie van de verschijnselen. Het kan daarbij in principe om allerlei soorten verschijnselen gaan. Zo bestudeert de fenomenologie van de religie op een empirische wijze het fenomeen godsdienst, hetgeen impliceert dat zij niet vraagt naar de transcendente oorsprong daarvan. In deze betekenis gebruikt Ricoeur de term fenomenologie.⁴ Husserls fenomenologie onderscheidt zich echter van deze empirische benaderingswijze doordat Husserl zich richt op het verschijnen zelf. Fenomenologie beschrijft het bewustzijn vanuit zijn gerichtheid op iets: bewustzijn is geen afgesloten entiteit, maar steeds bewustzijn van. Het bewustzijn is geen afgesloten entiteit, maar is steeds gericht op iets. Technisch geformuleerd houdt dit in dat de fenomenologie de intentionaliteit centraal stelt. Met name via de receptie van het werk van Husserl door Sartre en Merleau-Ponty heeft de fenomenologie een belangrijke plaats verworven in de Franse filosofie van na de tweede wereldoorlog. Denkers als Ricoeur, Derrida, Levinas, Henry en Marion hebben de filosofie van Husserl grondig bestudeerd en maken op verschillende wijze gebruik van de fenomenologische methode. Maar bij sommigen onder hen treedt er tegelijk ook een belangrijke verschuiving op. Zij bekritisseren Husserls primaat van de intentionaliteit en geven van daaruit de aanzet tot een niet-intentionele fenomenologie. Dit primaat van de intentionaliteit leidt immers tot het onoverkomelijke probleem dat God slechts nog gedacht kan worden als datgene waar het bewustzijn zich op

richt. Maar de God van de openbaring, de God van de gelovige en van de theoloog, richt deze God zich niet veelver tot ons dan andersom?⁵

2. Een wending naar de religie?

Het thema waarover de auteurs in dit boek nadenken en dat de systematische kern ervan vormt, vraagt eveneens om verheldering. Traditioneel komt de godspraak in de filosofie ter sprake in het kader van een bepaald onderdeel van de metafysica, de natuurlijke theologie. Hierin denken filosofen op een zuiver wijsgerige wijze, dat wil zeggen los van de geopenbaarde godsdienst en de theologische reflectie daarop, na over vragen zoals de verhouding tussen de contingentie van de wereld en God als de absolute grond daarvan, de relatie tussen zijn en worden en Gods sturende, voorzienige rol daarin, de zin van de menselijke vrijheid tegenover Gods absolute etc. Deze verbinding tussen filosofische denkbeelden over (de grondstructuren van) de werkelijkheid en de vraag naar God als de absolute grond daarvan wordt in onze tijd doorgaans aangeduid met de term ontotheologie. We hebben in de vorige paragraaf gezien dat Hegels filosofie de voltooiing is van deze vorm van metafysica. Daarna neemt de filosofie een heel andere wending en keert zich zelfs expliciet van deze manier van denken af. Deze tendens tekende zich al af bij Nietzsche, maar heeft zich vooral in de filosofie van de twintigste eeuw in alle duidelijkheid gemanifesteerd. Zo is Heidegger enerzijds diep onder de indruk van de denkkraacht van Hegels filosofie en het monumentale karakter van zijn oeuvre, maar aan de andere kant wil hij zich niet laten meeslepen in de dialectische beweging van diens denken, waarin alle negativiteit, duisterheid en uitwendigheid uiteindelijk opgeheven wordt in een totale openbaarwording van het absolute. Heidegger probeert, met andere woorden, de metafysica als ontotheologie te overwinnen door een 'stap terug' zetten. Op die manier wil hij het denken naar buiten leiden, uit de ontotheologie die eigenlijk al vanaf Plato de onbevraagde kern van het westerse denken is. Op die manier wil hij de aandacht vrij maken voor datgene wat ongedacht blijft in de metafysica.

Een gelijkaardige beweging vinden we bij bepaalde hedendaagse Franse filosofen, wellicht hiertoe aangezet door de uitdaging die van Heideggers denken uitgaat. Ook zij beschouwen Hegels ontotheologische systeem enerzijds als de voltooiing van de ambitie van de rede om de hele werkelijkheid in haar noodzakelijke samenhang volledig te kunnen doorgronden. Tevens proberen zij echter tegen Hegel in juist aandacht te vragen voor een niet in het denken te integreren andersheid, voor het uitsel van elke aanwezigheid, de verspreiding van datgene wat de intellectuele intuïtie juist

in één blik probeert te vatten, etc. Maar met de kritiek op de ontotheologie is voor geen van deze denkers het laatste woord over God gezegd. Zij zien niet alleen mogelijkheden om God ter sprake te brengen buiten of minstens in de marge van de traditionele, metafysische kaders, maar getuigen met hun denken ook van een filosofische urgentie om dit te doen. Deze urgentie is niet het resultaat van een of andere apologetische behoefte om (het geloof in) God te redden in deze godverlaten tijden. Veel eerder bespeuren zij in de manier waarop in de bijbel en de christelijke mystiek over God wordt gesproken, een gevoeligheid voor een radicale, niet door het ontotheologische denken te integreren andersheid, die zij ook in hun filosofie tot uitdrukking willen brengen. Deze bronnen van de (christelijke) religie getuigen immers voortdurend van een volgehouden zoektocht naar God als de radicale ander, gecombineerd met een uitermate kritische terughoudendheid ten opzichte van elk resultaat dat zich als definitief wil aandienen. De auteurs die in dit boek gepresenteerd worden nemen echter niet alleen afstand van het traditionele metafysische discours over God, maar staan als *filosofische* denkers ook eerder afstandelijk ten opzichte van de bestaande religies en theologieën. Zoals in de volgende hoofdstukken zal blijken, is deze afstand van filosoof tot filosoof verschillend. Sommigen beogen met hun denken een bijdrage te leveren aan de godsdienstfilosofie en staan ook in een bepaalde religieuze traditie die hun denken kleurt; anderen daarentegen hebben een veel problematischer en meer tegendraadse verhouding ten opzichte van religie en theologie. Daarom lijkt het me ook niet juist om de aandacht die een aantal hedendaagse (Franse) auteurs voor God en religie hebben, te interpreteren als een wending naar de religie of de theologie, zoals sommigen beweren.⁶ Zo heeft er zich volgens Dominique Janicaud in de Franse fenomenologie een duidelijke verschuiving voorgedaan, die haar in de buurt brengt van een metafysico-theologische problematiek. Terwijl aanvankelijk onder invloed van de Husserl-interpretatie van Sartre het transcendente ego centraal stond, verschuift de aandacht van de Franse fenomenologen na de tweede wereldoorlog naar thema's die de klassieke intentionaliteitsgedachte openbreken. Zo gebruikt bijvoorbeeld de late Merleau-Ponty het begrip *maaswerk / weefsel (entrelas)* als een metafoor om te laten zien dat al het zichtbare opgenomen is in een latentie die het vlees van de wereld is.⁷ Bovenal breekt hij echter met het eenrichtingsverkeer dat door de Husserliaanse intentionaliteit wordt geïmplementeerd. Kijken is bekeken worden. Ook Levinas ontwikkelt zich als een criticus van Husserl. Hij legt de nadruk op de onvoorwaardelijke andersheid van de ander en overschrijdt daarmee de grenzen van de Husserliaanse intentionaliteit. De

richting van deze denkbeweging laat zien dat zij wordt ingegeven door een niet-fenomenologisch, 'metafysisch' verlangen. Janicaud stelt dat deze wending een metafysico-theologische constructie veronderstelt, die voorafgaat aan het filosofische schrijven.⁸ Voor Levinas staat de radicale ander immers tevens in het spoor van de God van de bijbelse traditie. Daarmee treedt de theologie binnen in de Franse fenomenologie. Het is echter een fenomenologie waarin de Husserliaanse kaders niet langer beslissend zijn. Een fenomenologie van dat wat zich *niet* toont. Deze zogenaamde 'theologische wending van de fenomenologie' wordt nadien voortgezet door Marion, die de nadruk legt op de oorspronkelijke gave, en Henry, die de klassieke fenomenologische beschrijving van het fenomeen ondergeschikt maakt aan het wezen van de fenomenaliteit.⁹

Welm, voor zover Janicaud stelt dat de naoorlogse Franse fenomenologie zich steeds kritischer is gaan opstellen tegenover het primaat van het transcendente ego, zoals dat met name in het werk van Sartre en dat van de vroege Merleau-Ponty gestalte heeft gekregen, valt daar weinig tegen in te brengen. De vraag is echter of zijn kwalificatie van deze ontwikkeling als een wending naar de theologie juist is.¹⁰ Belangrijke denkersporen in de Franse filosofie van de twintigste eeuw, zoals dat van het vlees, de inbreuk van de ander in de orde van hetzelfde, de *Keine* van Heidegger en de interpretatie daarvan door Marion, en de door Henry geponeerde overeenkomst tussen fenomenaliteit en het absolute, brengen de fenomenologie zonder enige twijfel in de buurt van een metafysische problematiek, zoals Janicaud aantoonde. Maar deze metafysische interesse mag niet gelijkgesteld worden met een 'metafysico-theologische constructie'. Een dergelijke interpretatie getuigt van een onkritische gelijkstelling van metafysica en (onto)theologie en van een even onkritische vermenging van filosofie met religie en theologie. Zeker ten aanzien van de denkers die Janicaud ter ondersteuning van zijn interpretatie bespreekt is dit onhoudbaar. Want als er iets is dat het denken van deze filosofen onderling verbindt, is het wel hun volgehouden streven om het denken over transcendentie vanuit een strikt filosofische vraagstelling te ontwikkelen en het zo ver mogelijk uit de buurt te houden van ontotheologie en apologetiek. Bovendien mist kent Janicauds verwijt van een metafysico-theologische constructie het vernieuwende karakter van deze denkers. Dit bestaat er juist in om *voorbij* de ontotheologie vanuit een *filosofische* invalshoek te vragen naar datgene wat (de macht van) het denken transcendeert, maar wat het denken tegelijk ook ten diepste raakt en uit zijn evenwicht brengt.

Hent de Vries van zijn kant benadert de wending naar de religie vooral als een filosofische programnaventuring: zij zou zich overal in de hedendaagse

filosofie moeten voltrekken. Hij komt tot deze stelling op gezag van Derrida (meer bepaald: op gezag van diens tekst '*Foi et savoir*' (geloof en weten)), aan wie hij een exemplarische plaats in het hedendaagse filosofische landschap toekent.¹¹ De religie, waar het in het boek van De Vries om gaat, verwijst niet naar een bepaalde religieuze traditie, een af te grenzen corpus teksten of naar een intellectuele of emotionele categorie.¹² Desalniettemin herkent hij met name in het werk van Derrida en Levinas heel wat denkfiguren die als religieus aangemerkt kunnen worden. Het doel van deze (uitgesproken kritische, non-dogmatische en zelfs heterodoxe) figuren is "om een verheldering te bieden van het ongedachte, ongezegde of ongeziene, van een filosofische logos, die niet alleen in de gedaante van de moderne rede, maar vanaf haar vroegste ontplooiing de neiging heeft om de *religio* zelf (*religere*, *religare* of relatie zonder relatie, zoals Levinas en in diens spoor Derrida het zouden willen hebben) te vergeten, te verdringen of op te heffen. [...] Immers, de klaarlijklijke negativiteit van het ongedachte (en ongezegde of ongeziene) zoekt haar toevlucht in het idioom en de praktijken van de positieve religies, en dan vooral in de meest heterodoxe uitlopers, die samengevat worden in termen als negatieve of apofatische theologie, mystiek, mesianisme en apocalyptiek."¹³ Hieruit blijkt dat de wending naar de religie opgevat moet worden als een (hernieuwde) aandacht van de filosofie voor allerlei, niet door het (klassieke wijsgerige) denken te thematiseren vormen van andersheid. "Elk spreken en schrijven [...] behelst een *à - Dieu*, een structurele gerichtheid op het gans andere dan wel radicaal singuliere, dat wil zeggen 'God' of alles wat voor deze figuur (tern, referentie) in de plaats komt."¹⁴ Deze weg is plausibeler en effectiever dan de vermeende secularismen, humanismen en fideïsmen die de filosofie verlammen, omdat zij haar het zicht op de alteriteit ontnemen. Het besef dat elk spreken een *à Dieu* behelst, gaat evenwel steeds gepaard met een *adieu*, een afscheid van alle bekende ontotheologische namen en begrippen voor het goddelijke. Een geduldige aandacht voor Gods radicale andersheid, zoals die in de religie tot uiting komt, en een afscheid van de ontotheologie gaan hier dus hand in hand. De wending naar de op deze manier opgevatte religie beschouwt De Vries als een taak voor de hedendaagse filosofie.

Mijn probleem met de interpretatie van De Vries is dat hij allerlei heterogene bewegingen in de hedendaagse (Franse) filosofie unificeert onder de naam van de wending naar de religie. Daarmee doet hij de belangrijke verschillen tussen de denkers, die in zijn en ook in dit boek ter sprake komen, onrecht aan. De aandacht voor de religie en/of God die spreekt uit het werk van Ricoeur is een heel andere dan die van Levinas en Marion,

en deze verschilt weer grondig van die van Derrida etc. Bovendien zijn de manieren waarop de genoemde auteurs zich tot een religieuze traditie verhouden onderling zeer verschillend, zoals we in de vorige paragraaf hebben gezien. Dit brengt me bij een tweede probleem. De Vries kan zijn stelling dat er in de hedendaagse (Franse) filosofie sprake is van een wending naar de religie alleen maar volhouden, omdat hij het begrip religie expliciet losmaakt van elke hang naar een levens- of wereldbeschouwing en de religieuze traditie herleidt tot een semantisch en symbolisch archief dat zich in hoge mate laat formaliseren en in begrippen en filosofemen laat transponeren.¹⁵ Wat is dan nog het religieuze karakter van deze religie? In de benadering van De Vries wordt de religie immers ingeperkt binnen de grenzen van de filosofische rede; alleen die aspecten van de religie, die geformaliseerd en in begrippen en filosofemen getransponeerd kunnen worden vinden genade in de ogen van de filosofische rede. De vraag is echter of deze reductionistische en formalistische benadering de religie zelf geen geweld aandoet. Kan de 'religie' wel losgemaakt worden van haar binding met een specifieke geloofstraditie en gemeenschap, van haar inbedding in een rituele praxis, van haar concrete morele geboden en verboden? Paradoxaal genoeg keert het verwijt dat De Vries en sommige andere hedendaagse filosofen aan de klassieke ontotheologie maken als een boemrang naar henzelf terug. Een van Heideggers terecht verwijten aan de metafysica als ontotheologie was dat zij werkte met een godsopvatting die volledig was losgeraakt van de levende (christelijke) religie waarin de metafysica impliciet of expliciet haar inspiratie vond. Tot de God als causa sui ('oorzaak van zichzelf', een concreet voorbeeld van een invulling van het godsbegrip door de ontotheologie) "kan de mens niet bidden, noch kan hij hem offers brengen. Voor de causa sui kan de mens noch uit eerbied op de knieën vallen, noch kan hij voor deze god musiceren en dansen."¹⁶ Zo luidde het harde verwijt van Heidegger aan de metafysica als ontotheologie. Vandaar dat hij op zoek gaat naar een goddelijker god. Maar is dit verwijt niet evenzeer van toepassing op het geformaliseerde religiebegrip van De Vries?

Hoewel het dus minstens voorbarig en waarschuwend zelfs onjuist is om te spreken van een wending van de hedendaagse Franse filosofie naar de religie of de theologie, maken de publicaties van Janicaud en De Vries in ieder geval duidelijk dat er in de hedendaagse Franse filosofie een groeiende aandacht is voor vragen die verband houden met God en religie. Echter, daarmee is niet gezegd dat filosofie plots tot theologie wordt. Hoe moet deze nieuwe aandacht dan wel geïnterpreteerd worden? Vanuit het per-

specifiek van de dominante richting van het naoorlogse denken is zij immers allesbehalve vanzelfsprekend. We hoeven maar te denken aan het humanistisch existentialisme, dat niet alleen filosofisch gezien een radicale en expliciete vorm van atheïsme was, maar ook in bredere zin bijdroeg tot het atheïstische klimaat dat in intellectuele kringen heerste, zowel in Frankrijk als daarbuiten.¹⁷ In zijn pamflet *L'existentialisme est un humanisme* betoogt Sartre dat een keuze voor de mens noodzakelijkerwijze een keuze tegen God impliceert. Meer bepaald is het bestaan van een scheppende God op geen enkele wijze te verzoenen met de menselijke vrijheid. Het uitgangspunt van het existentialisme is de subjectiviteit; dit houdt in dat de mens geen vooraf gegeven inhoud of wezensbepaling heeft, maar absolute vrijheid en onbepaalbaarheid is. Op grond daarvan verschilt de menselijke bestaanswijze ook radicaal van die van de dingen, die op basis van een concept en met het oog op een bepaald doel gemaakt zijn. Bij de mens gaat het vrije bestaan juist vooraf aan zijn wezensbepaling; hij geeft pas op basis van zijn vrije zelfontwerp inhoud aan zijn bestaan. Anders is zijn leven inauthentiek en zijn handelen te kwader trouw. De mens maakt bijgevolg zichzelf en is daar volledig verantwoordelijk voor. Een dergelijke visie op de mens en zijn vrijheid sluit uiteraard het bestaan van God uit. Indien er immers een scheppende God zou bestaan, zou hij de mens volgens een bepaald ontwerp (de menselijke natuur of het wezen van de mens) geschapen hebben, net zoals het geval is bij het maken van de dingen op basis van een concept. Maar daarmee zou hij precies datgene teniet doen wat de mens tot mens maakt, namelijk zijn vrije zelfbepaling. Daarom is God volstrekt onverzoenbaar met het authentieke bestaan van de mens, voor wie de existentie juist voorafgaat aan elke wezensbepaling. Kortom, het existentialistisch humanisme, de keuze van de mens voor de mens, is noodzakelijkerwijze een atheïsme.

De positie van Merleau-Ponty ten aanzien van de mogelijkheid om God en de menselijke vrijheid met elkaar te verzoenen is genuanceerder, maar tevens ook ambivalenter dan die van Sartre. Hij stelt dat het bestaan van God als absolute zingever, die alle zin reeds van te voren heeft vastgelegd, geen plaats meer laat voor de contingente zingevering van de mens aan de wereld. Het beroep op een absolute grondslag doet juist datgene teniet wat het moet funderen.¹⁸ Merleau-Ponty vergelijkt deze absolute zingever met iemand die 'een schrift van de meester' heeft, waarin de oplossingen voor alle menselijke problemen reeds vooraf gegeven zijn.¹⁹ Daardoor gaan de ernst en het gewicht die zo kenmerkend zijn voor elke menselijke beslissing verloren en wordt het leven een spel zonder inzet, een 'pointless game'.

Een dergelijke God verstikt de menselijke zingevering en daarmee diens vrijheid.

Zoals bekend is het existentialisme in de loop van de zestiger en zeventiger jaren van de vorige eeuw als vigerende denkrichting afgelost door het structuralisme. Het structuralisme zet zich af tegen elk humanisme en beschuldigt het existentialisme ervan een omgekeerde theologie te zijn. Immers, het existentialisme heeft aan de mens dezelfde centrale plaats gegeven die vroeger exclusief voorbehouden was aan God. Deze kritiek op het 'antropotheïstische' karakter van het humanisme betekende echter zeker niet dat het structuralisme een positievere houding aannam ten opzichte van God en godsdienst. Veel eerder maakte het antropologisch en moreel geïnspireerde atheïsme van het existentialisme plaats voor een (minder militant) wetenschappelijk georiënteerd atheïsme. Dit is een van de belangrijkste stellingen van het invloedrijke boek van Jean Lacroux, *Le sens de l'athéisme moderne*. In zijn ogen "impliceert het systematische en eenzijdige gebruik van de structuralistische methode atheïstische veronderstellingen of ontwikkelt het op zijn minst een atheïstische mentaliteit".²⁰ Want op het moment dat de mens uit het wetenschappelijke denken wordt geëlimineerd, verdwijnt God eveneens uit beeld. De structuralistische methode benadert de mens niet als de unieke drager en bron van betekenissen, maar slechts als een vervangbaar element in een heterogeen en discontinu krachtenveld. Hij brengt niet zelf betekenis tot stand, maar wordt geconstitueerd als een toevallige en voorbijgaande wijze waarop (een onderdeel van) het veld zich heeft georganiseerd. Dezelfde kritiek richt zich onvermijdelijk ook tegen God als de transcendentale referent die orde en structuur zou kunnen aanbrengen in dit netwerk; God wordt eveneens afgewezen als een illusie van het bewustzijn. Uit het feit dat het existentialistisch humanisme ipso facto atheïstisch is, mag men dus zeker niet besluiten dat de structuralistische kritiek op dit humanisme nieuwe mogelijkheden zou bieden voor een denken over God. Integendeel, het structuralisme heeft samen met het denkbeeld van het subject als autonome betekenisgever ook de notie van God als transcendentale referent van het filosofische en algemeen intellectuele toneel laten verdwijnen.

Bij wijze van conclusie kunnen we zeggen dat er in de twee hierboven besproken wijsgerige stromingen, die het Franse denken van de tweede helft van de twintigste eeuw in belangrijke mate gedomineerd hebben, nauwelijks elementen te vinden zijn die de huidige belangstelling voor God en religie kunnen verklaren. Zowel het existentialistisch humanisme als het structuralisme lijken ten aanzien van deze problematiek veel eerder een volle-

dig andere weg te kiezen. Daarmee blijft de vraag welke de factoren zijn die deze belangstelling kunnen verklaren nog steeds onbeantwoord.

3. De hedendaagse besluiteloosheid over god

De vraag die nog altijd onbeantwoord is gebleven is waar de aandacht van de hedendaagse Franse filosofie voor God en religie zijn oorsprong heeft. Een interpretatie die ik in deze en de volgende paragrafen wil voorstellen, vertrekt vanuit de ambivalente houding van deze filosofen tegenover Heideggers denken. Een oppervlakkige kennismaking met het werk van auteurs als Ricoeur, Girard, Levinas, Derrida, Henry en Marion, is reeds voldoende om te zien dat hun werk tal van expliciete en impliciete commentaren op gedachten van Heidegger bevat. Dit geldt ook voor de manier waarop zij in hun denken God ter sprake brengen. Hun schatplichtigheid aan Heidegger, wellicht de meest invloedrijke denker van de twintigste eeuw, heeft echter met name ten aanzien van deze vraag een ambivalente karakter. Aan de ene kant sluiten zij aan bij zijn kritiek op de ontotheologie, aan de andere kant bekritisseren en deconstrueren zij echter Heideggers poging om een nieuw denken over het goddelijke en de godheid voor te bereiden dat zich beweegt binnen de dimensie van het zijn. De inzet en het resultaat van deze kritieken en deconstructies verschillen uiteraard van filosoof tot filosoof, zoals in de hiernavolgende hoofdstukken van dit boek zal blijken. Maar desalniettemin vormt hun ambivalente houding tegenover Heidegger een belangrijke gemeenschappelijke drijfveer die nader onderzocht moet worden. De kwestie, die de in dit boek gepresenteerde hedendaagse Franse filosofen met elkaar verbindt, is dus niet zozeer een al dan niet bewust bedoelde wending naar de religie of de theologie, maar veel eerder de vraag hoe zij zich moeten en kunnen verhouden tot zowel de mysterieuze aantrekkingskracht als de afstotende werking die Heideggers denken teweegbrengt.

In zijn opstel *Die Zeit des Weltbildes* probeert Heidegger het wezen van de moderne tijd, waartoe hij ook onze tijd rekent, te denken. Hij noemt verschillende, onderling samenhangende trekken die het typisch moderne van de moderne tijd uitmaken. In de eerste plaats is er natuurlijk de opkomst van de nieuwe, mathematisch gefundeerde wetenschap en de moderne techniek; verder wordt de kunst tot voorwerp van esthetische beschouwing, evenals er nieuwe aandacht komt voor de cultuur als uiting van de bewuste zorg van de mens om de hoogste waarden. Voor ons is echter vooral een vijfde kenmerk van de moderne tijd van belang, dat door Heidegger wordt aangeduid met de term ontgoding. Hij zegt hierover het volgende:

"Deze term [de ontgoding] beduidt niet het puur opzij schuiven van de goden, het grove atheïsme. 'Ontgoding' is een proces met twee kanten, waardoor enerzijds het wereldbeeld verchristelijkt wordt in de mate dat de wereldgrond als het oneindige, als het onvoorwaardelijke en als het absolute wordt geponeerd en waardoor anderzijds het christendom zijn christelijke eigenheid herinterpreteert tot wereldbeschouwing (de christelijke wereldbeschouwing) en zich zodoende aanpast aan de geest van de moderne tijd. De 'ontgoding' is de toestand van besluiteloosheid omtrent God en de goden. Tot de opkomst daarvan heeft het christendom het meeste bijgedragen. Maar de 'ontgoding' sluit zo weinig de religieuze uit, dat veleer pas door haar de relatie met de goden verandert in een religieuze beleving. Is het echter zo ver gekomen, dan zijn de goden ontvloten. De ontstane leegte wordt dan vervangen door het historisch en psychologisch onderzoek van de mythe."²¹

Wat bedoelt Heidegger met 'ontgoding' en welke weerslag heeft zij op het hedendaagse denken over God en godsdiens?²² Eerst en vooral moeten we de ontgoding onderscheiden van het atheïsme en vervolgens ook van de secularisatie. Secularisatie is primair een term uit de sociale wetenschappen en verwijst naar het (empirisch constateerbare) proces van maatschappelijke en culturele differentiatie dat zich in de moderne tijd geleidelijk aan voltrekt. Als gevolg daarvan gaat de nauwe betrokkenheid van alle bestaanssferen op God en de inbedding van de hele werkelijkheid in een allesomvattende religieuze orde, die kenmerkend was voor de premoderniteit, verloren. Met de term ontgoding heeft Heidegger echter een meer omvattende, wijsgerige duiding op het oog van de diepingrijpende veranderingen die zich in de moderne tijd hebben voorgedaan in de relatie tussen God en wereld, het heilige en het seculiere. Moderne fenomenen als maatschappelijke differentiatie en een zelfstandige wetenschap kunnen pas ontstaan *nadat* het zijnde niet langer ervaren en gedacht wordt als *ens creatum* (geschapen zijnde), maar tot een op zichzelf staand, berekenbaar object is geworden, en (in rechtstreekse samenhang daarmee) pas *na dat* de mens zijn eigen subjectiviteit heeft geponeerd als het unieke referentiepunt van alle waarheid als objectieve zekerheid. De ontgoding moet bijgevolg niet begrepen worden vanuit de secularisatie, maar omgekeerd is de secularisatie een uiting van de ontgoding. Op een gelijkaardige manier moet de ontgoding onderscheiden worden van het atheïsme, het opzij schuiven van de goden. Het atheïsme, zoals wij dat in onze tijd kennen, staat immers niet op zich, maar is wat betreft zijn naam, betekenis en tegenstanders afhanke-

lijk van het zogenaamde theïsme; meer bepaald is het de negatie daarvan. Pas in de moderne tijd gaat de filosofie zich immers opwerpen als de instantie die op basis van een zuiver wijsgerige argumentatie het bestaan van God en zijn belangrijkste eigenschappen meent te kunnen bewijzen. Vanaf dat moment ontstaat ook pas het atheïsme in de eigenlijke zin van het woord. Het gaat dan om een stroming die zich van dezelfde strikt wijsgerige argumenten bedient als het theïsme, maar dan met de bedoeling om zich tegen het theïsme te keren, bijvoorbeeld door aan te tonen dat de godsbewijzen geen solide argumentatieve basis hebben.²³ Welnu, met de term ontgoding stelt Heidegger een vraag die aan deze hele kwestie voorafgaat: hij vraagt zich af welke verandering in de relatie tussen God en het denken zowel het theïsme als het atheïsme mogelijk heeft gemaakt. Beide komen immers overeen in de wijze waarop zij God tot object van het voorstellende, logisch redenerende denken maken. Analooeg aan wat hierboven over secularisatie is opgemerkt, is de ontgoding dus geen effect van het atheïsme, maar wordt het atheïsme (net zoals het theïsme) pas vanuit de bredere problematiek van de ontgoding denkbaar.

Wat is nu het wezen van de ontgoding? Zoals het citaat van Heidegger aan geeft, gaat het hierbij om een dubbel proces, waarin aan de ene kant het wereldbeeld verchristelijkt en aan de andere kant het christendom zich tot een wereldbeschouwing herinterpreteert. De verchristelijking van het wereldbeeld tekent zich af in wat Heidegger elders de ontotheologische structuur van de metafysica noemt. In de moderne tijd neemt de filosofie een nieuwe wending en gaat zich voor haar kennismidaal oriënteren aan het model van de exacte wetenschappen. Met name de wis- en natuurkunde worden beschouwd als toonbeelden van gefundeerd, zeker weten. In dat spoor gaat de filosofie het zijn zelf denken als een absolute grond die al het zijnde grondt en ook zichzelf doorgrondt; deze grond is dus het ultieme principe op basis waarvan de hele werkelijkheid in haar noodzakelijke samenhang begrepen kan worden; deze grond is ook voor zichzelf volstrekt helder te doorgronden en voorstelbaar. Uiteraard komt alleen God in aanmerking als deze laatste, absolute grond van het zijnde en het denken daarover, en hij krijgt dan ook een centrale plaats in de filosofie van de moderne tijd. Hier komt de ontotheologische structuur van de grote metafysische systemen van de moderne tijd aan het licht; we kunnen daarbij denken aan de idee van het oneindige bij Descartes, het principe van voldoende grond bij Leibniz en bovenal de absolute idee van Hegel.

Vanuit Heideggers perspectief heeft deze ontwikkeling verstrekkende gevolgen, niet alleen voor de religie, maar ook voor de filosofie. Het gaat niet

alleen en zelfs niet in de eerste plaats om het feit dat de God van de filosofie in de moderne tijd steeds verder af komt te staan van de God van de bijbel, maar om iets fundamenteelers. Doordat de bovengenoemde filosofen God als grondende en zichzelf doorgrondende grond begrijpen, nemen zij tegelijkertijd verstrekkende beslissingen over het zijn en de waarheid. Zij vatten zowel de waarheid als het zijn op in het licht van God als grond. Dat betekent dat het zijn gedacht wordt als volledig manifeste, schaduwløze aanwezigheid, en het denken als een funderend weten dat ook de laatste grond voor het denken aanwezig kan stellen. Deze duidingen van het zijn en de waarheid mogen niet misverstaan worden als een besluit van deze of gene filosoof in de moderne tijd, maar worden veel eerder mogelijk gemaakt doordat de metafysica in haar wezen al een ontotheologische structuur heeft; in de moderne wijsbegeerte is deze slechts manifest naar voren getreden. Hoe dan ook, er wordt op die manier een einde gemaakt aan de principiële openheid en onbeslisbaarheid die het oorspronkelijke, niet-metafysische denken over God en wereld kenmerkte; de wereld wordt tot een beeld dat door het denken voorgesteld kan worden en gefundeerd kan worden in God als absolute (voorstelbare) grond. Dit is de verchristelijking van het wereldbeeld: het principieel open, onvoorspelbare en discontinue gebeuren van de zending van het zijn als gebeuren wordt verengd tot een overzichtelijke, voorstelbare en berekenbare aanwezigheid die zijn grond vindt in een even voorstelbare God. Echter, juist doordat het wereldbeeld in de moderne tijd verchristelijkt, zoals blijkt uit het feit dat God een dominante plaats inneemt in de grote metafysische systemen, zijn de goden in de optiek van Heidegger onvolden en is de ontgoding een feit. De verchristelijking van het wereldbeeld haalt de goden immers weg uit het element van het heilige, dat wil zeggen het ongenakbare, het zijn als continu worden en eindeloze oorsprong.

De andere zijde van de ontgoding is de verwereldlijking van het christendom. Hierbij gaat het om een proces dat resulteert in de degradatie van het geloof tot een wereldbeschouwing. Zoals de titel van zijn opstel al aangeeft, gaat Heidegger in *Die Zeit des Weltbildes* dieper in op het (moderne) wereldbeeld. In het gewone taalgebruik heeft deze term een neutrale betekenis en betekent een of andere opvatting van of houding tegenover de wereld. Maar voor Heidegger wijst deze term op een heel specifiek en principieel gebeuren. Hij beschouwt het als het meest kenmerkende aspect van de moderne tijd dat de wereld tot beeld wordt. Vandaar dat het strikt gezien ook onjuist is om het moderne wereldbeeld te onderscheiden van een antiek of middeleeuws wereldbeeld; de interpretatie van de wereld als een

(voorstelbaar) beeld wordt immers pas denkbaar in de moderne tijd. Wat bedoelt Heidegger precies met de term wereldbeeld?²⁴ Laten we beide elementen afzonderlijk onder de loep nemen. Wat wij gewoonlijk als wereld aanduiden is filosofisch gezien het zijnde in zijn geheel. Tot de wereld behoren vanuit die optiek niet alleen de natuur en de geschiedenis, maar ook de wereldgrond en de betrekking daarvan tot de wereld. Binnen het hiëroboven geanalyseerde kader van de verchristelijking van het wereldbeeld betekent dit dat, door God als grondende en zichzelf doorgrondende grond op te vatten, God principieel binnen de sfeer van het voorstellende denken getrokken wordt en op die manier tot iets voorstelbaars wordt, ook al heeft hij daarin als absolute grond een bijzondere plaats. Bij het woord 'beeld' denken wij spontaan aan een afbeelding van iets, een foto, een schilderij etc. Maar voor Heidegger verwijst de term 'beeld' naar een diepere dimensie. Als we zeggen dat we ons een beeld van iets proberen te vormen, gebruiken we 'beeld' impliciet op een normatieve wijze.²⁵ Het beeld of de voorstelling die we van iets maken wordt dan als het ware tot norm of maatstaf van het ding zelf: de zaak zelf staat er zo bij, zoals ze er in onze ogen voor staat, vóór ons. Verbeelding heeft dus niet zozeer met visualisering als wel met conceptualisering te maken. Bovendien gaat het hierbij niet om een of andere willekeurige voorstelling, maar om iets dat wij in zijn noodzakelijke samenhang en totaliteit, dit is als systeem voor ons stellen. Tenslotte heeft de term wereldbeeld ook de connotatie van het aanwezig en beschikbaar zijn van de wereld (het zijnde als zodanig) voor een voorstellend subject. "Wereldbeeld, in eigenlijke zin, betekent dus niet: een beeld van de wereld, maar de wereld begrepen als beeld. Het zijnde in zijn geheel wordt nu zo opgevat, dat het enkel dan zijnd is, voor zover het door de voorstellende en voortbrengende mens tot staan is gebracht."²⁶

De interpretatie van het christendom als een wereldbeschouwing is afhankelijk van het tot beeld geworden zijn van de wereld. De uitdrukking 'christelijke wereldbeschouwing' krijgt pas zin in het kader van het (moderne) wereldbeeld, in zekere zin is zij er de bewuste, gearticuleerde verschijningswijze van. Wereldbeschouwing betekent dat de mens zich ervan bewust is dat hij vanuit een bepaald, in dit geval christelijk, perspectief naar de wereld kijkt. In deze context kent hij aan het geloof ook een waarde, eventueel de hoogste waarde toe. Op grond daarvan kan er een gesprek of confrontatie met andere wereldbeschouwingen en andere waarden ontstaan. Maar al deze wereldbeschouwingen en de waarde die daaraan gehecht wordt, zijn slechts mogelijk op voorwaarde dat de wereld als zodanig reeds tot beeld geworden is. Pas tegen de veel bredere achtergrond van

de moderniteit, waarin de mens zichzelf voor het eerst als subject tegenover de wereld (als object) gaat poneren, is hij in staat om de wereld op een bewuste, afstandelijke wijze te beschouwen, er een waarde aan toe te kennen etc. Het beslissende is hier dus niet dat het christendom in de moderne tijd in een spanningsverhouding komt met andere religieuze of niet-religieuze wereldbeschouwingen, maar dat het zich als wereldbeschouwing begrijpt. Op dat moment heeft het christendom zijn christelijke eigenheid verloren.

Waarom is dat zo? In haar vroegste en (wat Heidegger betreft) meest authentieke gestalte is de christelijke religie helemaal geen wereldbeschouwing, maar een bestaanswijze waarin de mens helemaal vanuit het geloof leeft. De gelovige ervaart God niet alleen maar in de hemel, niet als de architect van de wereld die zich na de schepping niet meer met haar loop bemoeit, niet als een hoogste metafysisch principe (eerste zijnde, *causa sui* etc.), maar als de levende Vader die op concrete wijze in de geschiedenis is getreden en de mens heil aanzeigt. De geloofshouding is geen ontwerp van de mens, maar iets dat vanuit de heilsboodschap op de mens toekomt. God wordt hier geloofd als diegene die eigenlijk handelt, zijn gelovige gemeenschap uitverkiest en daardoor op levende wijze onder de mensen aanwezig is. Het geloof wordt niet door de mens gemaakt, maar het wordt ontvangen, om niets, het is genade. In de moderne tijd gaat deze allesomvattende bestaanswijze echter verloren, doordat het geloof tot wereldbeschouwing wordt. De mens neemt een afstandelijke, beschouwende houding aan tegenover de wereld en geeft God daarin een plaats als eerste principe. In het verlengde daarvan kan de gelovige ook beslissen om God en godsdienst 'een plaats in zijn leven te geven'. Religie wordt op die manier een waarde, die de mens tegenover andere waarden (zoals aards geluk, geld, genot etc.) kan gaan afwegen. Het cruciale verschil tussen de moderne, wereldbeschouwelijke geloofshouding en het oorspronkelijke, authentieke geloof is dat de oorsprong hiervan nu exclusief bij de mens als subject komt te liggen. Op die manier kan hij zich verzekeren van de geloofs zekerheid. In concreto kiest hij de wereldbeschouwing die het beste bij zijn leven past, of construeert voor zichzelf een nieuwe wereldbeschouwing op basis van elementen uit de bestaande religies. Hij bepaalt ook zelf de plaats die deze wereldbeschouwing in zijn leven kan innemen door daar een waarde aan toe te kennen. Tenslotte veronderstelt de notie van 'plaats' zelf een organiserend subject dat alles en iedereen op zijn plaats zet. Het eindpunt van deze ontwikkeling is dat de religie haar waarheids- en welzijnheidskarakter verliest en tot een religieuze beleving wordt. De mens ervaart niet

langer Gods werkzaamheid in de wereld; hij beleeft zijn aanwezigheid alleen nog maar in de inwendigheid van zijn hart. Hier zien we nogmaals dat de bekende tegenstelling tussen de God van de filosofen en geleerden en de God van Abraham, Isaak en Jacob voor Heidegger niet het beslissende is. Want de hedendaagse gelovige, die zich van al het theologische en filosofische spreken over God afwendt naar een (anti-intellectuele) gevoelsreligiositeit, is evenzeer slachtoffer van de ontgoding als degene die vasthoudt aan het filosofische theïsme. Om kort te gaan, het is duidelijk dat *alle* moderne vormen van religiositeit hun eigenheid hebben verloren doordat zij zich hebben verwereldlijkt, met andere woorden zich hebben aangepast aan de tijd van het wereldbeeld. Zij staan alle onder het teken van de ontgoding.

Kan men in deze tijd van het wereldbeeld, die ook onze tijd is, eigenlijk nog wel op een waarchtuge wijze over God denken en spreken? Heidegger is erg pessimistisch over de gevolgen van de ontgoding: als het zover gekomen is, zijn de goden ontloden. Zoals gezegd mag dit ontvallen van heilige namen zeker niet gelijkgesteld worden met het atheïsme. Het luidt veel eerder een toestand van besluiteloosheid over de goden in: het heilige als het element van de goden, het leven dat helemaal in het teken staat van Gods genade, de gang van de wereld die op elk moment omhoog wijst naar Gods werkzaamheid, al deze kenmerken van een vroegere, authentieke religieuze bestaanswijze zijn verdwenen en hebben een leegte achtergelaten. De mens moet nu zelf een besluit nemen over (het bestaan van) God en de religie, over de waarde die de religie voor hem heeft en over de plaats die God in zijn leven inneemt, maar hij merkt tegelijk dat datgene waarover hij moet beslissen zich terugtrekt en aan zijn beslissingsmacht ontsnapt op het moment dat hij die beslissing wil nemen. Dit is de toestand van besluiteloosheid over God. Deze is geen beslissing van de mens, maar overkomt hem als een lot, meer bepaald als een uitvloeisel van de tijd van het wereldbeeld. In onze tijd kan de mens over veel, bijna over alles autonoom beslissen, maar niet over het feit *dat* hij in deze situatie terecht gekomen is. In deze situatie van besluiteloosheid komt elk denken over God zowel *te laat* als *te vroeg*. De stelling dat ons denken over God *te laat* komt moeten we niet begrijpen als een pleidooi voor een atheïsme of agnosticisme, en evenmin als een onverschilligheid tegenover deze problematiek. Want in al deze gevallen neemt het denken een bewuste houding aan tegenover de (wijssgeige) godspraak, hetzij negatief, hetzij opschortend, hetzij onverschillig. De besluiteloosheid over God is geen beslissing van de mens, maar het gevolg van een in onze tijd overheersend zijnsverstaan, dat zelf weer

het resultaat is van een bepaald *Seinsgeschichte*. Zij is veel eerder een situatie die de mens en zijn denken als een lotsbestemming overkomt. Als de goden eenmaal zijn ontloden, heeft de filosofie haar kansen verspeeld om opnieuw in een authentieke verhouding tot God te komen; zij komt te laat. Om dezelfde reden komt ons denken over God ook *te vroeg*. Juist omdat de ontgoding geen beslissing van de mens is, maar een gebeuren dat hem overkomt, is elke poging van de mens om eigenmachtig een einde te maken aan de besluiteloosheid, bijvoorbeeld door God en de religie opnieuw tot voorwerp van filosofisch onderzoek te maken, of door de waarde van het geloof in God opnieuw te benadrukken, eerder een bevestiging en versterking van de ontgoding dan een opheffing daarvan.

Het enige dat de mens in deze situatie kan doen is de speelruimte voorbereiden waarin de godheid zich weer kan tonen. Pas als hij zich in die ruimte beweegt, is de mens in staat de oorspronkelijke betekenis van het woord God te begrijpen. In een bekende passage uit de *Brief über den Humanismus* gaat Heidegger hier nader op in. "Het denken, dat uit de vraag naar de waarheid van het zijn denkt, vraagt oorspronkelijker dan de metafysica kan vragen. Pas uit de waarheid van het zijn kan het wezen van het heilige gedacht worden. Pas uit het wezen van het heilige is het wezen van de godheid denkbaar. Pas in het licht van het wezen van de godheid kan gedacht en gezegd worden, wat het woord 'God' moet aanduiden."⁷⁷ Hiermee geeft Heidegger aan hoe veel voorbereidend werk er verricht moet worden om opnieuw de betekenis van het woord 'God' te kunnen verstaan. In zijn algemeenheid duidt hij hiernaar op de 'overwinning van de metafysica'. Zoals gezegd, is dit zeker geen Hegeliaanse opheffing, maar het zetten van een stap terug uit het heersen van de metafysica in het wezen daarvan. Deze beweging houdt in dat het metafysische denken bevestigd wordt vanuit de vraag naar de waarheid van het zijn als een gebeuren van ontberging en verberging. Op die manier verliezen deze inzichten hun noodzakelijk karakter en verschijnen als een uiting van een bepaald *Seinsgeschichte*. In verband met de vraag naar een meer eigenlijke betekenis van het woord God betekent dit dat dit denken het heersen van de ontgoding in de metafysica niet zomaar als gegevenheid aanvaardt, maar juist oorspronkelijker vraagt naar het *dat* van dit heersen.

De overwinning van de metafysica, waardoor het denken opnieuw in de nabijheid van het zijn komt, is echter slechts een eerste voorbereidende stap om op een meer eigenlijke wijze te kunnen denken en zeggen wat het woord God aanduidt. Juist omdat nog steeds het gevaar dat ons denken over God te vroeg komt niet geweken is, zijn meer en andere voorberei-

dingen nodig. In het denken van het zijn ervaart de mens het heilige. Dit heilige valt niet samen met de godheid of met God, maar is veeleer het element waarin de goden leven en van waaruit zij aan de mens kunnen verschijnen; het is de speelruimte waarin de godheid zich openbaart. Meer bepaald is het heilige het centrum van datgene wat Heidegger elders het *Geviert* noemt. Hieronder verstaat hij de vier streken van de wereld, waarin aarde en hemel, de goddelijken en de sterfelijken zich verzamelen.²⁸ Ieder ding in de wereld krijgt pas zijn eigenlijke betekenis doordat het zich ophoudt binnen deze vier streken en deze op zich betreft. Zo komt bijvoorbeeld een kruik pas tot haar recht wanneer men haar uitschenkt: water – geschenk van de *hemel* – of wijn – geschenk van de *aarde*, – ter lessing van de dorst van de *stervelingen* of als plenging om aan de *goden* te offeren. Met betrekking tot de goddelijken zegt Heidegger: Zij “zijn de wenkende bodes van de godheid. Uit het verborgen heerschen van deze godheid verschijnt de God in zijn wezen, waardoor hij onttrokken wordt aan elke vergelijking met het aanwezige. Wanneer we de goddelijken noemen, dan denken we de andere drie mee vanuit de eenvoud van de vier”²⁹. Hoe lastig deze cryptische tekst ook te interpreteren is, hij laat in ieder geval zien dat het denken over het heilige de speelruimte voorbereidt waarin de godheid zich kan tonen. De goddelijken vallen niet samen met de godheid, maar treden op namens de God en wenken de sterfelijken om zich daar naar toe te keren. De God zelf toont zich echter op geen enkele wijze aan de mens, hij is onttrokken aan elke vergelijking met het aanwezige, hij heerst in het verborgene. Er is dus slechts een verwijzingsverband van de mens over de bodes van de godheid naar de godheid zelf.

Samengevat komen de voorbereidingen die volgens Heidegger nodig zijn om de mens vanuit het besef van het heerschen van de ontgoding in een oorspronkelijkere verhouding tot God te laten treden hierop neer: God kan slechts gedacht worden als de godheid gedacht is, en de godheid kan op haar beurt slechts gedacht worden vanuit het wezen van het heilige. Zowel de vraag naar het wenken van de goddelijken in het *Geviert* als de vraag naar het zich terugtrekken van God in de ontgoding kunnen dus slechts op een eigenlijke, oorspronkelijke wijze gesteld worden vanuit de dimensie van het heilige. Deze dimensie wordt echter voor de mens pas toegankelijk wanneer de openheid van het zijn is opengelegd en mens zich ophoudt in de klaarte van het zijn. Hiermee bedoelt Heidegger dat het denken van God en het denken van het zijn in elkaars nabijheid liggen: de mens moet zich in de aanspraak van het zijn stellen om het heilige te kunnen denken, en pas vanuit die dimensie kan hij de godheid en uiteindelijk God denken.

Hoe men verder ook over Heideggers denken over God denkt, duidelijk is in ieder geval dat hij hiernee niet alleen afstand neemt van het voorstellende denken van de ontotheologie, maar ook van de christelijke theologie, die uitgaat van Gods zelfopenbarende Logos in de wereld. Ook de nadruk op het heilige als het element van de godheid staat haaks op de christelijke God, die de wereld juist desacraliseert. Veeleer sluit zijn denken op dit punt aan bij de dichter Hölderlin, die de evangelies leest zonder de Griekse mythe te vergeten, die voor hem even heilig is als de evangelies.³⁰ Ook Heidegger zelf erkent dat hij in de hierboven geciteerde passage uit de *Brief über den Humanismus* uitsluitend spreekt over de God van de dichter en niet over de God van de christelijke openbaring.³¹

4. Denken voortbij de ontgoding?

Zoals bekend oefent Heideggers denken nog steeds een zeer grote invloed uit op de hedendaagse continentaal-filosofische discussie, met name ook in Frankrijk. Zo bevat het werk van auteurs als Ricoeur, Girard, Levinas, Derrida, Henry en Marion tal van expliciete en impliciete verwijzingen naar en commentaren op Heideggers filosofie. Deze schaplichtigheid aan Heidegger geldt ook diens denken over God en godsdienst. Als we ons hiervan rekenschap geven, hoe moeten we dan hun interesse voor vragen in verband met God en religie begrijpen? Vanuit Heideggers perspectief is zij immers hoogst problematisch. Slaan de in dit boek besproken filosofen zijn waarschuwing dat ons denken over God steeds te vroeg komt, niet al te gemakkelijk in de wind? Luisteren zij wel naar zijn bezwerende uitspraak dat het in onze tijd meer gepast is om over God te zwijgen?³² En zelfs indien datgene wat deze denkers over God schrijven desondanks toch ‘aan de tijd’ is, denken zij God dan wel echt binnen de dimensie van het heilige, volgens Heidegger de enige dimensie waarin het goddelijke kan verschijnen en van waaruit God eventueel opnieuw gedacht en gezegd kan worden? Anders geformuleerd: slagen deze denkers erin om voortbij de ontgoding een ruimte voor het denken te vinden waarin God op een nieuwe en meer authentieke wijze ter sprake gebracht kan worden, of denken zij alleen maar aan de ontgoding voortbij, in de zin dat zij er geen acht op slaan en bijgevolg terugvallen in de ontotheologische denkwijze die Heidegger nu juist heeft proberen te overwinnen? Een volledig antwoord op deze indringende vragen, dat bovendien rekening zou houden met de niet onbelangrijke verschillen tussen de diverse auteurs onderling, zou het kader van deze inleiding uiteraard ver te buiten gaan. Daarom zal ik vertrekken vanuit datgene wat in de verschillende hoofdstukken van dit boek hierover ge-

zegd wordt. Daarmee hebben we een kader dat moet dienen om de houding van deze filosofen ten opzichte van Heideggers denken over God en godsdienst te analyseren. Ik zal eerst laten zien dat het werk van de hier besproken denkers tot op zekere hoogte geïnterpreteerd kan worden als een voortzetting van zijn kritiek op de ontotheologie. Daarna zal ik de fundamentele bezwaren bespreken die Heideggers voorbereidingen voor een nieuw denken over het goddelijke en de godheid hebben opgeroepen bij Levinas, Derrida en Marion. Op die manier wil ik duidelijk maken dat de ambivalente houding van deze denkers tegenover Heidegger een belangrijk motief is in het hedendaagse Franse denken over God en godsdienst. De invloed van Heideggers kritiek op de ontotheologie komt bij Ricoeur tot uiting in zijn worsteling met de reflexieve filosofie. Haar discours wordt gekenmerkt door universaliteit, eenzinnigheid en eenheid, en staat als zodanig tegenover de veelheid, veelzinnigheid en particulariteit van de mythen. De filosofie heeft tot taak om de universele en rationele structuur bloot te leggen in of achter de contingentie van de (aan een veelheid van particuliere religies gebonden) mythen en symbolen. Ricoeur vertrekt in zijn denken echter vanuit de symbolen. Het gevolg daarvan is niet alleen een verbreding, maar ook een kwalitatieve verandering in het reflexieve zelfbewustzijn. Daarmee komt het uitgangspunt van de reflexieve filosofie, het autonome denken, onder druk te staan. Ten aanzien van het denken over God komt deze crisis vooral tot uiting in de onmogelijkheid van de reflexieve filosofie om dagene te denken waar het in het geloof om gaat, de Gans-Andere die ons aanspreekt en interpelleert. De reflexieve filosofie beweegt zich immers op het standpunt van de immanentie en kan bijgevolg niets zeggen over de verticale transcendentie. Hoewel de reflexieve filosofie niet zonder meer gelijkgesteld mag worden met de ontotheologie zoals Heidegger die opvat, lopen er toch belangrijke verbindingslijnen tussen beide; hierbij moeten we dan vooral denken aan de idealen van rationaliteit, universaliteit en eenzinnigheid, en de centrale plaats van het reflexieve subject, die deze denkradities gemeen hebben. Volgens Ricoeur zijn zij uitingen van de hybris van de filosofie; zijn betoog loopt dan ook uit op een eerherstel van de niet-speculatieve taal, een denken zonder de totaliserende en funderende pretenties van de traditionele metafysica. Het werk van Girard kan eveneens gelezen worden als een kritiek op de ontotheologie, ook al sluit hij niet zozeer aan bij de zijnsfilosofische, maar veel eerder bij de cultuurfilosofische aspecten van Heideggers filosofie. Zoals we in de vorige paragraaf gezien hebben, is de ontotheologie een van de manieren waarop de ontgoding zich in onze tijd manifesteert. Vanuit dat

perspectief is ontotheologie een vorm van identiteitsdenken, in de zin dat daarin de differentie tussen God en de wereld teniet wordt gedaan. In een tijdperk waarin de wereld tot beeld is geworden, wordt ook God tot een voorstelbaar en hanteerbaar beeld gemaakt. Het gevolg hiervan is dat in de moderne tijd, die de tijd van het wereldbeeld is, zowel de externe bemiddeling van de mythische religie als de transcendentie van de christelijke God onmogelijk wordt gemaakt. Girards kritiek op het intern bemiddelde en derhalve intrinsiek agressieve karakter van de moderne cultuur is in die zin een cultuurfilosofische vertaling van Heideggers kritiek op de identiteits- of subjectiviteitsfilosofie die in het tijdperk van de ontgoding manifest wordt. In het werk van Levinas neemt de kritiek op de ontotheologie een belangrijke plaats in. Hij verbindt haar met het atheïsme, dat als het vertrekpunt dient voor zijn denken over God. Het begrip atheïsme staat in deze context voor een positie die zowel aan de ontkenning als aan de bevestiging van het goddelijke voorafgaat. Het is de verbreking van elk denken dat God meent te kunnen benaderen in termen van participatie aan het doen en laten van de mens, evenals van enige participatie aan het zijn. Het feit dat Levinas hiermee Heideggers kritiek op de ontotheologie als vertrekpunt voor zijn eigen denken beschouwt, blijkt bijvoorbeeld uit de laatste, veelbetekenende zin van het voorwoord van *Autrement qu'être*: "Een God horen die niet door het zijn is *aangeleest*, is evenwel een niet minder belangrijke menselijke mogelijkheid, en een niet minder hachelijke, dan *het zijn te halen uit de vegetellheid* waarin het, naar men zegt, in de metafysica en in de onto-theologie was geraakt."³⁵ Vanuit deze achtergrond probeert hij een God te verstaan die niet samenvalt met het (hoogste) zijnde, maar juist anders is dan zijn. Daarmee keert hij zich tegen elke wijze van denken die de pretentie heeft God te thematiseren en hem tot voorwerp van het voorstellende denken te maken. In concreto heeft Levinas hierbij de grote tegenwoordigers van de metafysische traditie in gedachten zoals Aristoteles, Spinoza en Hegel. Op de een of andere wijze doen zij Gods onbevattelijke oneindigheid teniet door hem in te passen in een totaliserend systeem. Als gevolg daarvan overmeesteren deze filosofieën het transcendente en missen het oneindige verschil tussen de mens en God. Door God op deze manier te vatten in de structuren van het zijn, wekken zij bovendien de indruk dat alle initiatief steeds uitgaat van de denkende mens zelf, die nooit verontrust, uit het lood geslagen of verplaatst kan worden door de inbreuk van het oneindige.

Ook het denken van Derrida is op tal van punten scherplichtig aan dat van Heidegger. Hij erkent zelfs dat niets van wat hij probeert te doen mogelijk

geweest zou zijn zonder de vragen die Heidegger heeft opgeworpen.³⁴ Met betrekking tot de problematiek die in dit boek aan de orde is beproeft hij in zijn denken een deconstructie van de ontotheologische voorstelling van God als hoogste zijnde.³⁵ Derrida radicaliseert de problematiek van de ontotheologie door haar te situeren in de bredere context van het logocentrisme dat het hele westerse denken overheerst. Hiermee bedoelt hij de zienswijze dat de waarheid geestelijk van aard is en in principe voor het denken aanwezig gesteld kan worden. Binnen dit logocentrisme fungeert God als de transcendentale referent die aan al ons spreken en denken zijn stabiele betekenis verleent. God zorgt ervoor dat niet verwarring of perspectiefwisseling, maar waarheid en werkelijkheid het laatste woord hebben. Het is niet zozeer de inzet van Derrida om dit ontotheologische of logocentrische denken radicaal van de hand te wijzen, maar om te laten zien dat het berust op een ongefundeerd vooroordeel, namelijk een eenheidsstichtend moment dat de bron is van alle zin of betekenis. De ontotheologische God verschijnt hier dus als de mogelijksvoorwaarde voor het denken van de werkelijkheid in termen van aanwezigheid, voorstelbaarheid en beheersbaarheid.

Henry's eigenzinnige oerfenomenologie van het christendom kan eveneens geïnterpreteerd worden in het licht van Heideggers kritiek op de ontotheologie. Er bestaat volgens hem een structurele verwantschap tussen een radicale fenomenologie en het christendom, omdat beide uitgaan van het tonen, manifesteren, openbaren. Het beslissende kenmerk van de opening is dat zij niet te reduceren is tot het openbaren van 'iets', zoals in de fenomenologie van Husserl gebeurt, maar allereerst zichzelf openbaart. In de christelijke religie toont deze onmiddellijkheid zich met name in Gods zelfmanifestatie, in het "Ik ben die ben". Deze oorspronkelijke onmiddellijkheid van het christendom moet onderscheiden worden van de christelijke cultuur in de zin van een wijsgerig-theologische traditie en een historisch gegroeide kerk. Het eigenlijke christendom is in zijn ogen niet-representeerbaar en verdraagt zich bijgevolg niet met theoretische bemiddeling en symbolische voorstellingen. God is het leven zelf, niet het leven dat voortdurend herleid wordt door iets anders dan zichzelf. In deze zin kan God ook bij Henry beslist niet begrepen worden in de termen van het zijn, zoals in de ontotheologie gebeurt.

Marion tenslotte, sluit zowel aan bij Heideggers kritiek op de vermenging van de zijns- en de godspraak als bij Levinas' kritiek op de aantasting van God door het zijn. Dit blijkt reeds uit de titel van diens ophefmakende boek '*Dieu sans l'Être*' (God zonder het zijn). Marion gebruikt het begrippenpaar

idool en icoon om deze problematiek te verhelderen en te nuanceren. Het idool is een menselijke ervaring van het heilige; het vertegenwoordigt het heilige enkel en alleen vanuit een menselijke blik. De blik fixeert, en het idool is precies het punt waar de blik halt houdt. Met betrekking tot de filosofie verwijst deze houding naar een denken over God in termen van 'denkbeeld' of 'concept', zoals men dat onder andere terugvindt in de ontotheologie. Als concept is God niet langer oneindig of onbevattelijk, maar wordt hij gedacht binnen de grenzen van het menselijke voorstellingsvermogen. In de lijn van Heideggers kritiek op de ontotheologie schrijft Marion: "Het conceptuele idool heeft een ligging, de metafysica, een functie, de theologie in de onto-theo-logie, en een definitie, *causa sui*."³⁵ Een niet-idolatrisch denken over God betekent derhalve dat we God buiten de metafysica moeten denken.

Uit het voorgaande blijkt dat de in dit boek besproken auteurs impliciet of expliciet het belang van Heideggers analyse van de metafysica als ontotheologie erkennen; hiermee heeft Heidegger als geen ander de zwakte plek van het traditionele metafysische denken over God blootgelegd. Desalniettemin weigeren deze Franse filosofen de oproep van Heidegger om voorlopig over God te zwijgen, omdat ons denken over hem te vroeg komt, tot de humne te maken. Zij zijn het evenmin eens met zijn suggestie dat het denken zich dient te beperken tot het voorbereiden van de speelruimte waarin het goddelijke opnieuw kan verschijnen. Hoe moeten we dit aspect van hun houding tegenover Heideggers filosofie interpreteren? Om een antwoord op deze complexe vraag te vinden wil ik nagaan hoe met name Levinas, Derrida en Marion reageren op Heideggers stelling dat de mens het goddelijke of de godheid alleen maar kan ervaren in de nabijheid van het zijn, vanuit de dimensie van het heilige.

Zoals ik in de bespreking van het citaat uit *Autrement qu'Être* reeds liet zien, is het uitgangspunt van Levinas een radicale afwijzing van elk denken dat God benadert in termen van participatie aan en gemeenschappelijkheid met het zijn. Op het eerste zicht lijkt hij hiernee aan te sluiten bij Heideggers project om het zijn uit de vergeetelheid weg te halen, waarin het onderin-vloed van de metafysica en de ontotheologie verzeild was geraakt. Maar in datzelfde citaat plaatst hij zijn eigen project 'om een God te denken die niet door het zijn is aangetast' naast dat van Heidegger 'als een niet minder belangrijke menselijke mogelijkheid'. Waarin bestaat deze menselijke mogelijkheid en hoe verhoudt zij zich tot Heideggers zijnsdenken? In het begin van het tweede deel van zijn boek *Dieu, la mort et le temps*, getiteld 'Dieu et l'onto-théo-logie', gaat Levinas dieper in op deze kwestie. Net als Heidegger

beschouwt hij het ontotheologisch karakter van de metafysica niet als iets op zichzelf staands, maar als het resultaat van een bepaalde wijze waarop het zijn zich in de tijd toont. In de lijn van de hierboven gegeven analyse kan men dit tijdpek karakteriseren als de tijd van het wereldbeeld. Levinas' inzet om de ontotheologie te overwinnen is echter een heel andere dan die van Heidegger: hij vraagt zich af of "de fout van de ontotheologie erin heeft bestaan om het zijn voor God te nemen - of veeleer om God voor het zijn te nemen."³⁶ Van 'het zijn voor God nemen' is sprake wanneer het voorstellende denken de wezenlijke openheid van het zijnsgebeuren als een onontwaaar samengaan van ontberging en verberging reduceert; dan vat het denken het zijn op als ('neemt het het zijn voor') het hoogste zijnde, God, met de bedoeling het tot iets voorstelbaars en beheersbaars te maken. Daarentegen betekent 'God voor het zijn nemen' dat de filosofie God exclusief denkt in termen van ('neemt voor') het zijn; dan maakt zij het voor zichzelf definitief onmogelijk om hem te verstaan als anders dan zijn. Het gaat Levinas bij dit laatste om iets heel specifiek: als de filosofie God voor het zijn neemt, brengt dit onvermijdelijk met zich mee dat het zijn de uiteindelijk bron van zin is. Een radicaal transcendente zin, dat wil zeggen een zin die van buiten- en van bovenaf binnenbreekt in het aardse zijn, een zin die haar oorsprong niet vindt in het Zelfde, maar in de incommensurabele Ander, is dan onmogelijk. Heel het denken van Levinas is er nu juist op gericht om te laten zien dat het betekenende denken, dat wil zeggen het denken dat op zoek is naar een eerste, absolute zin, het uiteenspatten of de omverwerping van het zijn met zich meebrengt. De eigenlijke inzet van Levinas om God tegenover de ontotheologie te stellen is er dus in gelegen om een nieuwe manier, een nieuwe notie van zin op te vatten, die aan de overzijde van het zijn ligt. Noch de ontotheologie, noch Heideggers zijnsdenken geven toegang tot deze oorspronkelijke betekenislaag. We komen hem alleen op het spoor in de ethiek. Hiermee wil Levinas dit zeggen: ondanks zijn volgehouden (en door Levinas als zodanig gewaardeerde) poging om de metafysica te overwinnen, blijft Heidegger schapplichtig aan een westerse metafysica, die de zin van het woord God herleidt tot het begrijpen van het zijn, in de nabijheid waarvan het heilige en het goddelijke zich aankondigen.³⁷

Levinas formuleert deze complexe problematiek ook nog op een andere wijze: "God denken in functie van de ontotheologie, is dat een slechte manier om het zijn te denken (stelling van Heidegger) of een slechte manier om God te denken? Betekent God niet *het aan de overzijde van het zijn?* (Welm, dat zou voor Heidegger nauwelijks te verdragen zijn, ook al is er

een filosofische traditie die God aan de overzijde van het zijn denkt)."³⁸ Stelt Levinas zich hier op als een theoloog, die de God van de bijbel wil redden uit de handen van het filosofische denken? Geenszins! Zijn inzet is zuiver filosofisch. Zoals we hierboven al gezien hebben, vraagt hij naar een eerste, oorspronkelijke zin, die radicaal transcendent is ten opzichte van het steeds fluctuerende spel van betekenisamenhangen dat kenmerkend is voor het (immanente) zijn. Voor Heidegger is dit steeds wisselende spel het zijnsgebeuren, en dit ligt aan de oorsprong van alle zin. Ingaan op de zin van het zijn (een veel voorkomende uitdrukking bij Heidegger) betekent dan dat het denken zich in aanspraak laat nemen door (het gebeuren van) het zijn en de zin ervan uitzegt. Levinas daarentegen stelt dat er een eerste, oorspronkelijke zin is; zij kan niet anders dan aan de overzijde van het zijn liggen en gaat in die zin terug op God als de radicale Ander. Hieruit blijkt andermaal dat de inzet van Levinas fundamenteel verschilt van die van Heidegger. Het gaat er Levinas niet om de zin van het zijnsgebeuren te vrijwaren tegen de metafysische God als hoogste zijnde, maar veeleer om te voorkomen dat het zijn alle zin opslorpt, zodat er geen ruimte meer is voor een eerste zin die radicaal transcendent is ten opzichte van het zijn. Hij verwerpt dus niet alleen (met Heidegger) de traditionele metafysica, maar ook (tegen Heidegger) het zijnsdenken, dat oorspronkelijker wil denken dan de metafysica. Heideggers overwinning van de metafysica door het denken van het zijn moet dus zelf overwonnen worden teneinde de inbreuk van een eerste, transcendente zin, het woord van God als radicale Ander, in de orde van het Zelfde (het zijn) mogelijk te maken. 'Een einde maken aan de ontotheologie' betekent voor Levinas dus steeds ook een afstand nemen van Heideggers zijnsdenken, volgens hetwelk het goddelijke en God alleen maar kunnen oplichten in de dimensie van het heilige en uiteindelijk van het zijn.

Net zoals Levinas erkent Derrida zijn schapplichtigheid aan Heideggers analyse van de verwantschap tussen een metafysisch aanwezigheidsdenken en de ontotheologie. Maar, eveneens net als Levinas, gewaagt hij ook van een *écart* tussen zijn eigen denken en dat van Heidegger, ook al is deze van een heel andere aard dan de ruimte die Heidegger en Levinas van elkaar scheidt. Derrida laat zien dat Heidegger, ondanks al zijn pogingen daartoe, niet helemaal aan het metafysische denken blijkt te kunnen ontsnappen, positief geformuleerd, dat hij zelf soms de gevangene blijft van de ontotheologie. Nu is het zeker niet zo dat Derrida voor zichzelf de verdienste zou willen opeisen zonder meer afscheid genomen te hebben van de metafysica en ontotheologie. Dit is misschien zelfs principieel niet mogelijk. Maar Derrida

merkt op dat in het werk van Heidegger tal van dubbelzinnigheden schuil gaan, die getuigen van een metafysische rest.³⁹

Een voorbeeld van dit laatste is het commentaar van Derrida op de *Brief über den Humanismus*, meer bepaald op het in de vorige paragraaf aangehaalde citaat, waarin Heidegger de schrift over de mogelijkheid van een meer oorspronkelijk denken over de godheid en God vanuit de dimensie van het heilige.⁴⁰ In zijn ogen wordt "het spreken van Heidegger gedomineerd door een hele metafoniek van nabijheid, van eenvoudige, onmiddellijke tegenwoordigheid, die de nabijheid van het zijn verbindt met waarden van nabuurschap, van beschutting, van het huis, van dienst, van bewaren en behouden, van stem en gehoor."⁴¹ Nabijheid is ook de leidende metafoor in Heideggers spreken over de godheid en God: zo kunnen wij pas vanuit de waarheid van het zijn een betrekking van de God tot de mens ervaren. Het gaat volgens Derrida niet op om van Heidegger op deze manier alsnog een verkapte metafysicus te maken, die God zou denken in termen van voorstelbaarheid, tegenwoordigheid en hoogste zijnde. De nabijheid waarvan hier sprake is, is immers geen ontische, maar een ontologische nabijheid. Maar desalniettemin is de keuze voor de ene of de andere metafoniek hoe dan ook van betekenis. Volgens Derrida blijkt hiervan dat Heideggers radicale deconstructie van het overwicht van de tegenwoordigheid binnen de metafysica alleen maar tot doel heeft om ons ertoe te bewegen de tegenwoordigheid van het tegenwoordige te denken. Concreet denkt Derrida aan allerlei vormen van ontologische nabijheid in Heideggers tekst, zoals de mens die in de nabijheid van het zijn woont, het thema van de *Heimat* en de *Heimatslosigkeit*, de mens als een buurman van het zijn, het staan van de mens in de aanspraak van het zijn en de toe-eigening van het *Seinsgeschichte* door de mens. Specifiek met betrekking tot dit laatste wijst Derrida op het gemak waarmee de overgang wordt gemaakt van het nabij [Frans: *proche*] naar het eigene [Frans: *propre*]. Hij wil er Heidegger zeker niet van beschuldigen dat hij met deze notie van het eigene een of andere bovenrijdelijke wezenseigenschap van de mens aanduidt en op die manier terugvalt in de metafysica. Maar wel is duidelijk dat Heidegger met het eigene wijst op de betrokkenheid van de zin van het zijn en de zin van de mens op elkaar: "Het eigene van de mens [...] bestaat erin dat hij zich betreft op de zin van het zijn."⁴²

Ten aanzien van de belangrijke kwestie van de nabijheid van het zijn bij de mens en de manier waarop hij zich de zin van het zijn toeigent, is de houding van Derrida ambivalent. Hij wil Heideggers gedachtengang zeker niet zonder meer van de hand wijzen, al was het maar omdat hij ervan over-

tugd is dat het onmogelijk is om eenvoudigweg buiten de metafysica en de ontotheologie te stappen. Maar door de vinger te leggen op de onbereflecteerde evidentie van de nabijheid van het zijn van de mens laat hij wel een metafysische rest zien, die zich aan de aandacht van Heideggers denken onttrokken heeft. Nauwkeuriger nog, Heideggers destructie van de ontotheologie heeft deze lang vergeten zekerheid weer tot leven gewekt: onder deze destructie, voltrokken door diens 'oorspronkelijke denken' kwam er een nog oorspronkelijker betekenislaag aan het licht, namelijk die van de nabijheid tussen de mens en het zijn. Welnu, Derrida vraagt zich af of deze zekerheid vandaag de dag niet ontworpen raakt. Deze ontworpening is zeker niet het gevolg van een of ander besluit van de mens, maar kan slechts afkomstig zijn van een 'buiten', buiten het element dat aan de mens en het zijn gemeenschappelijk is. Dit 'buiten' ligt buiten de lichtkring die de zin van het zijn op de zijden werpt, omdat het zelf de mogelijkheid van de zin van het zijn is. Dit buiten, dat Derrida in verband brengt met dood en geweld, duidt hij in latere teksten aan met de naam God. Het gaat dan niet om Heideggers God, die oplicht in de dimensie van het beinge en de zin van het zijn, maar om God als een aanduiding van het buiten-zinnige, het verschil en het uitstel. Hiermee is ook duidelijk dat de oriëntatie van Derrida's commentaar op Heideggers denken een heel andere is dan dat van Levinas. Zoals we hierboven gezien hebben, gaat het er laatste genoemd vooral om God, die aan de overzijde van het zijn 'is', te redden uit de totaliserende machtsgreep van Heideggers zijnsdenken, kortom uit de greep van de ontotheologie. Derrida van zijn kant stelt vragen bij de evidentie van de nabijheid van het zijn, God en de mens om het differentieel karakter van het zijn (de ontologische differentie), dat wil zeggen de openheid, de onbestedheid, het uitsel, het verschil etc. te vrijwaren.

Het denken van Marion sluit op dit punt aan bij de gedachten van Levinas en Derrida. In zijn boek *Dieu sans l'Être* gaat hij in op Heideggers 'nieuwe begin', waarin hij zich tot taak stelt om een goddelijker god op te vatten of op zijn minst de mogelijkheid daarvoor te openen. In dit verband levert hij een zeer scherpe kritiek op de gewraakte passage in Heideggers *Brief über den Humanismus* over het denken van God vanuit de dimensie van het zijn en in relatie tot het *Geviert*. Marion is van mening dat voor Heidegger de waarheid over God alleen maar afkomstig kan zijn vanuit datgene waar de waarheid zelf uit voortkomt, namelijk uit het zijn, zijn samenstel en zijn opening. Het zijn gaat hier dus vooraf aan God. Dit brengt Marion tot de conclusie dat er een tweede vorm van idolatrie is, die eigen is aan het denken van het zijn als zodanig en die uitgaat boven de (eerste vorm van) ido-

latie, die kenmerkend is voor de metafysica (de ontotheologie).⁴³ Op grond hiervan keert hij Heideggers regelmatig herhaalde verwijt om, dat de gelovige, door het feit van zijn geloofs zekerheid, de filosofische vraag naar het zijn wel kan opvatten, maar zich daar (vanwege zijn onvermijdelijk gelovige invulling van die vraag) nooit ten volle in kan engageren, en niet het tegen Heidegger zelf: "Vanuit de zekerheid dat elke mogelijke 'God' vooraf begrepen moet worden als zijnde en de zekerheid dat God alleen maar bepaald kan worden door de aan hem voorafgaande instantie van het zijn, kan Heidegger de vraag naar God (zonder aanhalingstekens) wel opvatten en formuleren, maar zich daar nooit serieus in engageren."⁴⁴

In het bovenstaande heb ik de ambivalentie laten zien die kenmerkend is voor het denken van Levinas, Derrida en Marion met betrekking tot Heideggers zijnsdenken. De enorme verdienste van Heideggers kritiek op de ontotheologie voor het hedendaagse filosofische en theologische denken over God, niet alleen in Frankrijk, maar ook daarbuiten, mag niet verhehlen dat zijn nieuwe begin, zijn aanzet tot een oorspronkelijker denken over God, fundamentele bezwaren oproept. Deze reserves vinden we niet alleen terug bij de hierboven besproken drie auteurs, maar ook bij de andere denkers die in dit boek aan bod komen. Zo is voor Girard het sacrale zijn van Heidegger niets anders dan het product van het geweld tussen mensen. Ricoeur van zijn kant verbaast zich over het feit dat Heidegger in zijn denken over een goddelijker god systematisch de confrontatie met het hebreeuwse denken uit de weg is gegaan, terwijl dit denken nu juist vanwege zijn dimensie van de relatie tot de ander en de rechtvaardigheid fundamenteel verschilt van het Griekse discours. In het voorgaande heb ik er ook al op gewezen hoezeer Heideggers denken over God schatplichtig is aan Hölderlin en diens bewondering voor, c.q. nostalgie naar, de Griekse godenwereld, maar volledig heengaaf langs de God van de bijbel. Volgens Ricoeur is Heidegger er met zijn *Schritt zurück* niet in geslaagd op een adequate manier alle dimensies van de westerse traditie te denken. Het gaat dan met name om de erkenning van "de radicaal hebreeuwse dimensie van het christendom, dat eerst geworteld is in het jodendom en pas nadien in de Griekse traditie."⁴⁵

5. Besluit

De in dit boek samengebrachte bijdragen presenteren en analyseren de levendige discussies die in de hedendaagse Franse filosofie over de thema's God en godsdienst gevoerd worden. Deze inleiding had vooral tot doel om enkele belangrijke elementen van het gemeenschappelijke referentiekader,

waarin de hier besproken auteurs zich bewegen, te verhelderen. Één vraag die daarbij niet ter sprake kwam, is deze. Voelt God zich wel thuis in Frankrijk? Preciezer geformuleerd: wepen de in dit boek geboden filosofische analyses van de godsproblematiek een vernieuwend, beter, genuanceerder licht op de God van de religie en kunnen zij zodoende de theologische bevruchten? De interesse, van waaruit deze vragen worden ingegeven, is primair van religieuze en theologische aard. Als zodanig verschilt zij van de inzet van dit boek, die vooral filosofisch is. Ook de invalshoeken van de auteurs, wier gedachten in dit boek besproken worden, zijn eerder filosofisch dan theologisch van aard. Om die reden heb ik mij in het begin van deze inleiding ook gekant tegen een al te gemakkelijke duiding van het hedendaagse Franse denken in termen van een wending naar de theologie of de religie. Het kan dan ook niet de bedoeling zijn om hier de vraag te beantwoorden of God zich in het hedendaagse Franse denken thuis voelt, anders geformuleerd om een oordeel te vellen over de theologische of religieuze vruchtbaarheid daarvan. Desalniettemin kan men er niet omheen dat het werk van de in dit boek besproken auteurs wel degelijk een grote uitdaging betekent voor de (christelijke) religie en theologie. Dit blijkt ook uit het feit dat hun denkbeelden door tal van hedendaagse theologen uitvoerig bediscussieerd worden. Daarom wil ik aan het einde van deze inleiding aandacht vragen voor twee probleemcomplexen die uit de diverse bijdragen aan dit boek naar voren komen en die me buitengewoon relevant lijken voor het religieuze denken in deze tijd.

In de eerste plaats is er de vraag hoe we Gods transcendentie moeten denken om te vermijden dat hij in de greep komt van het zijn of het (filosofische) denken van het zijn. Bij Levinas komt deze problematiek aan de orde wanneer hij God denkt als een spoor, als degene die absoluut 'voorbijgaan' is, daarbij verwijzend naar de openbaring aan Mozes in het Oude Testament (Ex. 33). Voor de theologie betekent dit dat ze een zichzelf voortdurend kritiserend, corrigerend of zelfs opheffend betoog moet weten vol te houden. Derrida radicaliseert deze notie van een spoor door God als verschil en dood te denken. Daarmee snijdt hij elk denken dat God benadert als positiviteit en bepaalbaarheid de pas af. In zijn ogen gaan zowel Heidegger (God in de nabijheid van het zijn) als Levinas (God als het spoor van de ander) op dit punt nog te ver. Als God zich voordoet, kan dit alleen maar op een ongoddelijke wijze gebeuren, dat wil zeggen menselijk, fenomenaal, fenomenologisch of, anders geformuleerd, aangetast door context, verband, achtergrond, perspectivisme. Marion gaat eveneens uitvoerig in op deze thematiek via zijn fenomenologische analyse van de icoon. In tegenstelling

tot Derrida sluit hij op dit punt echter expliciet aan bij de christelijke traditie, evenwel zonder zijn filosofisch perspectief op te willen geven. Nadenkend over Christus als het beeld van de onzichtbare God (Kol. 1:15), stelt hij dat het bij de icoon gaat om een aanwezigheid die van een andere orde is dan die van het object. Uiterard roepen deze benaderingen van absolute transcendentie, zoals we die met name bij Levinas en Derrida vinden, talloze problemen op. Zo beargumenteert Ricoeur dat we van een absoluut, geheel Andere niets kunnen weten. Als het geheel Andere niet op enigerlei wijze in zijn specifieke hoedanigheid van radicale andersheid ervaren kan worden, kan de mens het onmogelijk ter sprake brengen, niet in de filosofie en evenmin in de religie. Ook Girard probeert met behulp van de culturele antropologie duidelijk te maken dat zowel een verticale transcendentie, die de afstand tussen de mens en God zo groot maakt dat ze elkaar niet raken, als een horizontale transcendentie, die maakt dat beide invloedsferen elkaar min of meer overlappen, tot onoverkomelijke problemen leiden. Bij Henry tenslotte neemt de problematiek van de transcendentie weer een nieuwe wending, in die zin, dat hij tegen een belangrijk deel van de filosofische en theologische traditie in juist de immanente van Gods verschijnen beklemtoont. Welnu, hoe verschillend al deze reflecties over Gods transcendentie onderling ook zijn, zij geven veel te denken aan de theologie als logos over God, de leer van de incarnatie, de christelijke ethiek etc.

Dit brengt ons tot een tweede filosofisch probleemcomplex dat belangrijke consequenties heeft voor de theologie, namelijk de manier waarop God en (elementen uit de) religie gedacht kunnen worden. In tegenstelling tot een aantal klassieke vormen van fundamentele en wijsgerige theologie waardeet Levinas expliciet de belangrijke teksten van zijn joodse traditie als authentieke bronnen van wijsgerige reflectie over God. Op dit punt sluit hij aan bij de wijsgerige hermeneutiek, die zich heeft afgekeerd van het funderingdenken en God probeert te benaderen via een wijsgerige doordringing van elementen uit de religieuze tradities en andere buiten-filosofische bronnen. In concreto gaat het bij Levinas om een aandachtige lectuur van de talmoud en de bijbel. Echter, Levinas houdt deze lectuur strikt gescheiden van zijn filosofische werk. Ook het werk van Ricoeur levert ten aanzien van deze problematiek een belangrijke bijdrage. Zo kan *De levende metafoor* gelezen worden als een emancipatie van het waarnemen en verbeelden ten opzichte van het reflexieve denken. De metafoor is geen illustratie, geen versiering maar heeft eigen illuminerend vermogen. In het verlengde hiervan besteedt Ricoeur veel aandacht aan de eigen zeggingskracht

van religieuze verhalen en symbolen; zij geven te denken en gaan in die zin aan de filosofie vooraf. Als literatuurwetenschapper kiest ook Girard voor een dergelijke benaderingswijze, maar dan vooral met het doel om de eigenheid van het christendom te achterhalen. Via een vergelijking van kernverhalen uit uiteenlopende religieuze tradities probeert hij door te stoten naar een wijsgerige typering van het christendom en zijn wezenlijke verschil met de mythische religies en de moderne cultuur. De hernieuwde aandacht voor God gaat ook gepaard met een hernieuwde interesse voor en nieuwe accenten in de fenomenologie. Naast de hermeneutiek vormt de fenomenologie dan ook een belangrijke uitdaging voor het theologisch denken over God en religie. We moeten hierbij natuurlijk in de eerste plaats denken aan het werk van Ricoeur, maar ook de recente werken van Marion en Henry kunnen in dit verband genoemd worden. De kernvraag van Marion is hoe de gegevenheid van God fenomenologisch gedacht moet worden. Op tal van manieren getuigt het christendom ervan dat het een religie is van de niet-objectiveerbare gave. Dit geldt uiterard in de eerste plaats voor Christus zelf, maar in afgeleide zin ook voor het evangelie als blijde boodschap, voor de liefde en de liefdadigheid. Henry biedt in zijn werk een fenomenologische analyse van deze structuur van de onmiddellijkheid en verbindt deze met zijn fenomenologische reductie van het christendom.

Hiermee heb ik twee belangrijke probleemcomplexen, te weten de (inhoudelijke) vraag van Gods transcendentie en de methodische kwestie van de toegangswegen tot de God van de religie, aangeduid die van belang zijn voor het religieuze denken van onze tijd. Uiterard worden zij in de afzonderlijke bijdragen van dit boek veel gedetailleerder en genuanceerder uitgewerkt. Met deze korte aanduidingen heb ik geen antwoord willen geven op de vraag of God thuis is in Frankrijk, of hij zich inderdaad voelt 'als God in Frankrijk'. Ik heb hier slechts een eerste indruk willen geven van de bijzonder boeiende verbindingslijnen die getrokken kunnen worden tussen het denken van de in dit boek besproken filosofen enerzijds en de christelijke religie en theologie anderzijds. Op een vaak verrassende en soms zelfs uitdagende wijze nemen deze denkers elementen uit de joodse en christelijke tradities op om ze vervolgens in te zetten voor de verheldering van hun eigen wijsgerige problematiek. Op die manier laten zij een nieuw licht vallen op actuele filosofische problemen. Kennelijk blijft de religie dus een onuitputtelijke bron van inspiratie, ook voor de hedendaagse filosofie. Maar juist doordat deze religieuze denkbeelden in een vreemde context en vanuit een minder voor de hand liggend perspectief ter sprake worden ge-

bracht, valt er omgekeerd ook een nieuw licht op religie en theologie. Ver verwijderd van het middeleeuwse denkbild van de filosofe als dienstmaagd van de theologie ontstaat er hier een interessante cross-over die verrijkend kan zijn voor beide. Daaraan wil dit boek bijdragen.

Eindnoten

- 1 Voor een uitgebreider (alhoewel op sommige punten wat verouderd) overzicht van de invloeden op de hedendaagse Franse filosofie en het eigen karakter daarvan vgl. S. Jusseling, Inleiding, in E. Berns, S. Jusseling, P. Moyaert (red.), *Denken in Parijs: Taal en Laan, Foucault, Althusser, Derrida*, Alphen aan den Rijn, Samson, 19812, p.13 e.v., evenals de andere bijdragen in dat boek.
- 2 G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, Band 4, Hamburg, Felix Meiner, 1968, p.179; vgl. ook G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, Band 11 (*Wissenschaft der Logik*), p.38.
- 3 M. Heidegger, 'Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik', in M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Pöhltingen, Neske, 1957, Nederlandse vertaling: 'De onto-theo-logische structuur van de metafysica', in *Identiteit en Differentie. Vertaling en navoord van Samuel Jusseling*, Amsterdam, Boom, 2001.
- 4 Vgl. de bijdrage van Theo de Boer over Paul Ricoeur.
- 5 Voor een uitgebreidere analyse van de invloed van de fenomenologie op het hedendaagse Franse denken vgl. R. Welten, *Fenomenologie en Beeldverbod bij Emmanuel Levinas en Jean-Luc Marion*, Budel, Damon, 2001.
- 6 Vgl. D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Editions de l'éclat, Combas, 1991 en H. de Vries, *Philosophy and the Turn to Religion*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1999.
- 7 D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, p.13.
- 8 D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, p.15.
- 9 D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, pp.19-20.
- 10 Overigens heeft Janicaud heel wat problemen met deze theologische wending. Het gaat hem dan niet om de zeer respectabele en vaak met grote vasthoudendheid volgehouden spirituele intentie van de door hem besproken filosofen, maar "om de vreemde hardnekkigheid om dit onderzoek (dat wezenlijk breekbaar, geheim, om niet te zeggen esoterisch is) een plaats te willen geven in het centrum van een wetenschapsgebied, waarvan alle principes juist geformuleerd worden in rationale, verenigende, westerse termen, die men van de hand beoogt te wijzen." Vgl. D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, p.21.
- 11 H. de Vries, *Philosophy and the Turn to Religion*, p.3.
- 12 H. de Vries, *Philosophy and the Turn to Religion*, p.8.
- 13 H. de Vries, *Philosophy and the Turn to Religion*, pp.5-6.
- 14 H. de Vries, 'De terugkeer van 'de religie' en de taak van de filosofie', in *Krisis* 1, (4), 2000, p.8.
- 15 H. de Vries, 'De terugkeer van 'de religie' en de taak van de filosofie', p.8.
- 16 M. Heidegger, 'Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik', p.70; Ned. vert., p.87.

- 17 Men denke alleen al aan Husserls methodisch atheïsme die voortvloeit uit de eis van de fenomenologie om iedere aangenomen voorkennis, dus ook de aanname van het bestaan van een transcendente God, tussen haakjes te zetten. Vgl. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch, Allgemeine Einführung in die Phänomenologie*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1980 (oorspr. 1913), § 58.
- 18 M. Merleau-Ponty, 'Le métaphysique dans l'homme', in M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, Paris, Nagel, 1966, p. 166 en M. Merleau, *Eloge de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1953, p.61.
- 19 M. Merleau-Ponty, *Eloge de la philosophie*, p.62.
- 20 J. Lacroix, *Le sens de l'athéisme moderne*, Paris, Castelman, 19696, p.75.
- 21 M. Heidegger, 'Die Zeit des Weltbildes', in M. Heidegger, *Holzwege*, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 19634, p.70. Nederlandse vertaling: M. Heidegger, *De tijd van het wereldbeeld. Vertaald, ingeleid en van commentaar voorzien door H.M. Bergius, Tiel/Bussum, Lannoo, 1983*, p.34.
- 22 Wat betreft het eerste aspect van deze vraag volg ik in belangrijke mate de interpretatie van L. Heyde, *Het gewicht van de eenduidigheid. Over de filosofische vraag naar God*, Amsterdam/Meppel, Boom, 1995, p.136 e.v.
- 23 Vgl. M. Buckley, *At the Origins of Modern Atheism*, New Haven, Yale University Press, 1987, p.13 e.v.; P. Jonkers, 'Het einde van het metafysische spreken over God?', in H.M. Vroom (red.), *De god van de filosofen en de god van de bijbel. Het christelijk godsbeeld in discussie*, Zoetermeer, Meinema, 1991, p.65.
- 24 M. Heidegger, 'Die Zeit des Weltbildes', p.81 e.v.; Ned. Vert., p.46 e.v.
- 25 Dit normatieve aspect komt nog duidelijker naar voren in de Duitse uitdrukking 'wir sind üb er etwas im Bilde' (we zijn ervan op de hoogte, we weten hoe de zaak ervoor staat), waarnaar Heidegger in dit verband verwijst. Vgl. M. Heidegger, 'Die Zeit des Weltbildes', p.82.
- 26 M. Heidegger, 'Die Zeit des Weltbildes', p.82; Ned. vert., p.47.
- 27 M. Heidegger, *Brief über den Humanismus*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1949, pp.36-7. Nederlandse vertaling: M. Heidegger, *Brief over het humanisme*, Tiel/Utrecht, Lannoo, 1973, p.62.
- 28 Vgl. voor deze interpretatie J. Beaufret, 'Heidegger et la théologie', in R. Kearney en J.S. O'Leary (ed.), *Heidegger et la question de Dieu*, Paris, Grasset 1980, pp.28-9.
- 29 M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Pöhltingen, Neske, 1954, p.171.
- 30 Vgl. F. Fédier, 'Heidegger et Dieu', in R. Kearney en J.S. O'Leary (ed.), *Heidegger et la question de Dieu*, p.45.
- 31 Geciteerd in J.L. Marion, *Dieu sans l'être*, Paris, PUF, 1982, p.79.
- 32 "De metafysica is onto-theo-logie. Wie de theologie heeft ervaren zoals ze is gegroeid, zowel die van het christelijk geloof als die van de filosofie, geeft er tegenwoordig de voorkeur aan in het gebied van het denken over God te zwijgen." M. Heidegger, 'Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik', p.51; Ned. vert., p.63.
- 33 E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Dordrecht, Kuwer, 1978, p.X; Nederlandse vertaling: E. Levinas, *Anders dan zijn of het wezen voorbij*, Baarn, Ambo, 1991, p.14.
- 34 J. Derrida, *Positions*, Paris, Minuit, 1972, p. 18. Geciteerd in S. Jusseling, 'Derrida en Heidegger', in S. Jusseling (red.), *Jacques Derrida. Een inleiding in zijn denken*, Baarn, Ambo, 1986, p.122.

- 35 J.L. Marion, *Dieu sans l'être*, p.56.
- 36 E. Levinas, *Dieu, la mort et le temps*, Paris, Grasset, 1993, p.141.
- 37 E. Levinas, 'De la signification du sens', in R. Kearney en J.S. O'Leary (ed.), *Heidegger et la question de Dieu*, p.239.
- 38 E. Levinas, *Dieu, La mort et le temps*, pp.143-4.
- 39 S. Jusseling, 'Derrida en Heidegger', p.122.
- 40 Het gaat hier om de tekst 'Les fins de l'homme', in J. Derrida, *Manges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, pp.129-164, met name p.153 e.v.; Nederlandse vertaling: J. Derrida, *Manges - van de filosofie. Ingeleid en vertaald door Ger Groot*, Hilversum, Gooi en Sticht, 1989, pp.59-97, met name p.85 e.v.
- 41 J. Derrida, *Manges de la philosophie*, p.156; Ned. vert., p.88.
- 42 J. Derrida, *Manges de la philosophie*, p.160; Ned. vert., p.93.
- 43 J.L. Marion, *Dieu sans l'être*, p.65.
- 44 J.L. Marion, *Dieu sans l'être*, p.68-9.
- 45 P. Ricoeur, 'Note introductive', in R. Kearney en J.S. O'Leary (ed.), *Heidegger et la question de Dieu*, p.17.

De bijbel denken

Over Paul Ricoeur

Theo de Boer

In het grote en gevarieerde oeuvre van de nu bijna 90 jarige Franse filosoof Paul Ricoeur (geboren 1913) kan men twee terugkerende momenten onderscheiden: enerzijds zijn belangstelling voor religie en theologie, anderzijds zijn verknochtheid aan de, met name Franse, traditie van de reflexieve filosofie. Ricoeur heeft zich altijd verbonden gevoeld met het Franse protestantisme en heeft daar in vele voordrachten en artikelen blijk van gegeven. Maar hij is ook een gepassioneerd filosoof. In onze cultuur lijkt het vanzelfsprekend dat daar een spanning tussen bestaat. Dit is, zoals Ricoeur enkele malen zelf toegeeft, ook bij hem het geval. De godsdienst en de theologie gaan immers uit van het geloof, terwijl de filosofie uitgaat van de rede. Deze twee lijken natuurlijke vijanden. In zijn intellectuele autobiografie *Het gedane denken* schrijft Ricoeur dat hij in zijn studententijd, van wapenstilstand naar wapenstilstand, een burgeroorlog, 'zoals men het toen noemde', leerde voeren tussen geloof en rede. De term wapenstilstand refereert hij boven verbond, omdat hij geen soort amalagma wilde tussen filosofie en bijbels geloof.¹

Op zichzelf ligt een dergelijke tegenstelling nog niet besloten in het begrip 'reflexieve filosofie'. Reflectie, letterlijk terugbuiging, duidt op het terugbuigen van de geest over zichzelf. Soms is het een term voor innerlijke waarneming, soms een synoniem van denken, van zich bezinnen zonder meer. Reflectie duidt in zoverre alleen een methode aan. De mens heeft het vermogen na te denken over zichzelf, over ervaringen, handelingen en werken, dus ook over zijn religieuze gevoelens, mythen en rituelen. Daar schuilt op zichzelf geen enkel probleem in. Het begrip reflectie is echter in de westerse traditie sterk verbonden met een filosofie waarin het eigen bewustzijn van de denker, zijn denkend ik, centraal staat. Men spreekt sinds Descartes van de autonomie van het 'subject'. Tussen deze 'subjectiviteitsfilosofie' en de religie bestaat wel degelijk een spanning.

De discussies in onze westerse cultuurkring over de verhoudingen van de twee grootheden 'geloof en 'rede' zijn talrijk. Meestal zijn die beschouwingen weinig vruchtbaar, omdat zij als ongedefinieerde begrippen funge-